ALFRED-LOUIS DE PRÉMARE

# LES FONDATIONS DE L'ISLAM

## Entre écriture et histoire






De l'université de Provence, Alfred-Louis de Prémare est professeur émérite, historien du monde arabo-islamique et enseignant-chercheur à l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM) d'Aix-en-Provence.

À quelles conditions peut-on rendre compte des premiers moments de l'islam? Quels sont les documents, externes ou internes, qui en rendent compte et dans quel contexte général? Marchands, conquérants ou scribes, qui étaient Muhammad, ses compagnons des commencements et leurs successeurs des premières générations de musulmans? Par quels moyens ont-ils assuré l'expansion de la *umma* islamique et de ses conceptions propres? La *umma* de Muhammad a-t-elle suivi, contré ou transformé les traditions religieuses existant avant elle au Proche-Orient? Sommes-nous en mesure de reconstituer pas à pas les étapes de production du corpus coranique et du *Hadîth?* C'est à ces questions qu'Alfred-Louis de Prémare apporte des éléments de réponse en présentant et analysant, selon leurs modes particuliers d'écriture, les données qui sont aujourd'hui à la disposition de l'historien. La prise en compte sérieuse de ces données est, en effet, l'une des conditions indispensables qui permettent une évaluation théologique et spirituelle de la religion islamique.

DU MÊME AUTEUR

Maghreb et Andalousie au xiv[e] siècle *Presses universitaires de Lyon, 1981*
Sidi [c]Abd-er-Rahmân el-Mejdûb *Paris, CNRS et Rabat, SMER, 1985*
La Tradition orale du Mejdûb *Aix-en-Provence, Edisud, 1986*
Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran *Université de Provence, 1989*
Dictionnaire arabe-français (langue et culture marocaines) *12 vol. (avec coll.), L'Harmattan, 1993-1999*

**DIRECTION D'OUVRAGE**

Les Premières Écritures islamiques *REMMM n°-58, Aix-en-Provence, Edisud, 1990*

ALFRED-LOUIS DE PRÉMARE

# LES FONDATIONS DE L'ISLAM

## Entre écriture et histoire

**ÉDITIONS DU SEUIL**
**27 rue Jacob, Paris VI[e]**

**CET OUVRAGE EST PUBLIE DANS LA COLLECTION :** L'UNIVERS HISTORIQUE

ISBN 2-02-037494-3

© Éditions du Seuil, mars 2002
Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce **soit,** sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

AVERTISSEMENT

**Datations**

Le système utilisé est celui de notre ère : après J.-C. Lorsque la datation correspondante de l'ère hégirienne est indiquée, elle est suivie de H.
L'abréviation « m. » indique la date de décès du personnage ou de l'auteur cités.

**Noms géographiques**

Ceux qui sont utilisés couramment en France conservent leur orthographe française courante. Exemples : Sanaa, capitale du Yémen ; Hedjaz.
Dans le cas contraire, ils sont transcrits selon les conventions simplifiées présentées ci-dessous.

**Conventions de transcription**

*Voyelles :*

*u* = le *ou* français

*â*, f, *û* = allongement de la voyelle. Exemple : Dâr (prononcer « Daar »)

*Consonnes :*

= attaque glottale. Exemple : Ta'if (ne pas prononcer « Taïf »)

= « ᶜayn » guttural de l'arabe. Exemple: ᶜAyn (= source) ; ᶜAbd-Allah ; Tûr-ᶜAbdîn ; ᶜOmar ; bFa

*d* = soit le *d* ordinaire du français. Exemples : Dûma ; Dâr

soit le *d* emphatique de l'arabe. Exemple : al-'Ard al-Baydâ'

*dh* = le *th* anglais de « the » ou « that ». Exemple : Dhât-al-Salâsil

*g* = le *gu* français comme dans le mot « fougue »

*gh* = le *r* grasseyé parisien de « Paris »

*h* = soit un *h* « expiré ». Exemple : Bahnasâ

soit un *h* guttural. Exemple : Muhammad

*kh* = la «jota » espagnole. Exemple : Khâlid

*q* = le *k* guttural. Exemple : Qâdisiyya

r = le *r* roulé des Bourguignons

*s* = soit le *s* ordinaire du français dans « Saba »

soit le *s* emphatique de l'arabe. Exemple : Basra

*sh* - le *ch* français du mot « chemin »

NB : Dans le nom propre « Is'hâq », l'apostrophe entre le 5 et le *h* guttural indique qu'il ne faut pas prononcer « Ichâq »

*t* = soit le / ordinaire du français. Exemple : Taymâ' soit le *t* emphatique de l'arabe. Exemple : Tâ'if

*th* - le *th* anglais du nombre « three »

*w* = le *w* anglais du mot « tramway »

*y* - le *y* du verbe français « payer »

z = soit le z ordinaire du français. Exemple : Zabad soit le z emphatique de l'arabe. Exemple : Zafâr

# CHAPITRE I

## Entre écriture et histoire

LE TEMPS n'est plus où l'on croyait, comme Renan, que la vie du prophète de l'islam « nous est aussi bien connue que celle de tel réformateur du 16e siècle » '. Non que Muhammad n'ait pas existé en pleine histoire et qu'il n'ait pas imprimé sur le mouvement qu'il créa sa marque vigoureuse. Mais, pour la connaissance que nous pouvons en acquérir, tout dépend de la manière dont l'histoire en a été écrite.

### 1. La biographie de Muhammad

L'écriture sur les origines de l'islam s'est confondue à ses débuts avec l'écriture sur les expéditions militaires de son prophète, puis elle s'est étendue à d'autres aspects de sa carrière, de ses faits et gestes, de sa manière d'être. Ce fut au cours du 9e siècle que furent finalement rédigés les ouvrages qui constituent, encore aujourd'hui, la base de l'écriture biographique sur Muhammad[2]. De la même façon, les écrits modernes sur les origines de l'islam se sont souvent concentrés sur la

personne de Muhammad, ainsi que sur le Coran [3].

57. *Revue des Deux Mondes,* XII (1851), 1063-1101 ; notamment p. 1065.
58. Voir chap. 18, notices n[e]8, 19, 24, 26, 34, 52, 58.
59. Pour les biographies les plus courantes en français, ou qui ont été traduites en français, voir, dans la bibliographie, les noms de T. Andrae, R. Blachère, M. Gaudefroy-Demombynes, M. Rodinson, W.M. Watt. Depuis la seconde moitié du 19[e] siècle, les sources connues avaient été systématiquement rassemblées et analysées par L. Caetani, *Annali dell'Islam,* 10 vol., Milan, 1905-1926. La documentation s'est encore accrue, depuis, par l'édition de nouveaux textes.





Le Coran a souvent été considéré, depuis les débuts de la recherche occidentale jusqu'à présent, comme étant, parmi les sources de la biographie de Muhammad, « la seule qui soit à peu près entièrement sûre » [4]. Cette opinion était largement tributaire des ouvrages islamiques : ceux-ci, pour une large part, bâtirent cette biographie en vue d'expliquer différents passages du Coran. Il est difficile de la prendre en compte aujourd'hui. En effet, comment peut-on, pour établir une biographie de Muhammad, s'appuyer sur un document aussi disparate que le Coran, dont l'expression est allusive et plus porteuse d'énigmes que d'éclaircissements d'ordre historique, et dont la composition s'étale au moins jusqu'à la fin du 7[e] siècle et peut-être au-delà?

Quant aux écrits historiographiques, la question de leur fiabilité relativement à la période initiale de l'islam se pose à chaque instant. De nouveaux textes ont été mis au jour au cours des cinquante dernières années, et ceux-ci augmentent encore la difficulté de s'accorder sur une version assurée des faits; l'étude en aboutit parfois à conforter l'une ou l'autre information déjà connue ; mais elle manifeste bien plus souvent les contradictions qui existent entre les informations. Enfin, la dimension mythique de la biographie de Muhammad réduit singulièrement le degré de confiance que nous pouvons avoir en de nombreux récits rédigés tardivement[5]. Aussi, délaissant progressivement le genre « biographie de Muhammad » tel qu'il était cultivé jusqu'à une date récente, la recherche actuelle centre-t-elle à nouveau son intérêt sur le réexamen critique des sources. Il ne s'agit plus de reconstruire de façon systématique une biographie de type classique. Il s'agit surtout, au cours de colloques et dans des revues spécialisées, d'étudier les problèmes posés par des points précis et d'envisager les méthodes susceptibles d'amener à les résoudre [6]. L'on tend également à publier de nouveau et dans le même esprit

Maxime Rodinson, « Bilan des études mohammediennes » (1963), p. 192.
60. Cf. Rippin, *Muslims,* 1, chap. 3, « Muhammad » ; 2, chap. 3, « Muhammad and his Biographers ».
61. Par exemple Toufic Fahd (éd.), colloque de Strasbourg (octobre 1980); Harald Motzki (éd.), colloque de Nimègue, 1997; les colloques annuels *From Jâhiliyya to Islam* de l'Université hébraïque de Jérusalem.





des études ponctuelles anciennes ou récentes ; celles-ci sont sélectionnées en vue de présenter soit une rétrospective de la recherche [7], soit des échantillons d'articles récents et significatifs qui permettent de faire le point sur ses tendances actuelles[8]. Ceci n'empêche pas, néanmoins, la parution d'études plus globales, portant sur la période initiale telle que la présentaient les anciens musulmans en la situant à La Mecque, ou sur la période de Médine estimée historiquement plus

assurée [9].

## 2. Comment s'écrivit l'histoire

La documentation dont nous disposons pour étudier les débuts de l'islam est constituée en presque totalité par les sources littéraires islamiques en langue arabe ; nous avons très peu de documentation externe, et ce qui en existe n'a pas été suffisamment exploité. L'étude s'est donc basée essentiellement sur des écritures qui sont unilatérales en ce sens qu'en dépit de leurs nombreuses divergences, elles sont commandées par la perspective propre à la communauté islamique dans ses options de base. La nature de ces écritures est particulière. Elle est différente de ce que nous connaissons des chroniques orientales contemporaines en syriaque, grec, arménien ou copte, ou de ce que nous connaissons du genre « chronique » d'une façon générale. Aussi me faut-il en présenter ici avec quelques détails les caractéristiques les plus importantes.

Dans les ouvrages historiographiques, un même événement est généralement relaté sous la forme de plusieurs récits fragmentaires issus d'informateurs différents. Chacun de ces fragments est nanti de sa chaîne d'appui, de garants *(sanad* ou *isnâd),* c'est-à-dire la liste des noms des personnes qui ont transmis successivement le récit, en remontant jusqu'à la source première de l'information : « Un tel a dit, d'après Un tel, d'après

62. Par exemple Ibn Warraq, *The Quest for the Historical Muhammad* (2000).
63. Uri Rubin (éd.), *The Life of Muhammad* (1998).
64. Uri Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed hy the Early Muslims* (1995) ; Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Médina* (1995).





Un tel, etc. » Cette technique de présentation formelle veut donner l'assurance d'une transmission orale ininterrompue par des personnes successives à l'autorité reconnue. En fait, la pratique systématique de *Yisnâd* ne s'est mise en place que progressivement. Au milieu du 8e siècle par exemple, le commentateur du Coran Muqâtil [m. 765] ne mentionnait aucune chaîne de transmetteurs à l'appui de ses récits sur les circonstances de l'émission de tel ou tel message coranique.

La grande majorité des premières narrations à intention historique ne nous est parvenue de façon organisée que dans des ouvrages tardifs, datant d'au moins deux siècles après 632 [11 H], date assignée à la mort du prophète de l'islam. Dans ces ouvrages, la nature fragmentaire originelle des narrations demeure, mais celles-ci sont entrecoupées par les chaînes de garants annonçant à chaque fois une narration nouvelle. Lorsqu'il y a plusieurs narrations de sources différentes pour un même événement, nous avons affaire, en quelque sorte, à un «journal à plusieurs voix » ; l'auteur de l'ouvrage se contente d'en juxtaposer les versions, même si elles sont divergentes ou contradictoires. Cependant, la juxtaposition de ces différentes versions n'est pas neutre. On peut souvent y déceler l'intention du compilateur, lequel se manifeste par là comme étant lui aussi, plus ou moins ouvertement, un véritable auteur. Au 9e siècle, le mode de transmission orale demeure donc formellement respecté à travers l'écriture d'un ouvrage, même si, souvent, il y a lieu de penser qu'un écrit était à l'origine d'une information particulière.

## 3. Deux écrits sur papyrus

**Il** est attesté en effet, quoique les témoins effectifs en soient en nombre infime, que certains de ces récits avaient été mis par écrit au moins au début du 8e siècle. Ce que nous en possédons, sur papyrus, se réduit pour cette époque à un fragment de 8 lignes daté du début du 8e siècle. Il comporte quelques détails de dates et de noms de personnes relatifs à la bataille de Badr, la

première victoire qui est relatée des partisans de Muhammad sur les Mecquois. Le nom de Muhammad y figure deux fois, et



aucune formule de bénédiction ne l'accompagne[10]. Nous avons encore, sur papyrus, une relation de 20 pages. Elle concerne le début de la carrière de Muhammad à Médine. Y sont relatés ses pourparlers avec les Médinois, préliminaires à son installation chez eux ; ensuite les circonstances de son départ de La Mecque (l'hégire) et de son arrivée à Médine ; enfin un premier engagement guerrier mené par ᶜAlî, son cousin - ancêtre du chiᶜisme -, contre une tribu hostile, les Khathᶜam. Cette dernière narration relate en fait une joute littéraire épique : il s'agit d'une série de combats singuliers, où ᶜAlî a chaque fois raison de son challenger et le tue ; les épisodes sont entrecoupés de vers de jactance lancés par chacun des deux protagonistes avant d'engager le fer. À la lecture de la finale, on se demande même s'il y a eu une mêlée générale, l'essentiel étant que les KhauYam se soumettent à la décision des armes [u].

L'ensemble de cette relation est précédé par une chaîne de transmetteurs qui remonte jusqu'à Wahb Ibn Munabbih [m. ± 732]. Wahb, un Yéménite, cadi de Sanaa, est bien connu par ailleurs, et j'en reparlerai. Le récit qui nous occupe est transmis successivement par ses deux petits-fils, l'un le tenant de l'autre toujours sur le mode du « il a dit ». Rien, dans ce document, ne nous permet de savoir si « il a dit » correspond à un opuscule écrit par Wahb au début du 8ᵉ siècle, ou bien si ses petits-fils ne faisaient eux-mêmes que rapporter les récits oraux venant de leur grand-père et qu'un scribe final a fixés comme nous les avons aujourd'hui. Notons de plus, en effet, qu'après les deux petits-fils, il y a un dernier intermédiaire qui précède le scribe du papyrus. On peut supposer que, si la relation était vraiment de Wahb, celui-ci l'avait écrite. Avons-nous dans le papyrus final la teneur même de cet écrit antérieur supposé ? Le papyrus, dont on ne sait qui en fut le scribe, est daté du milieu du 9ᵉ siècle, plus d'un

65. Ce fragment fait partie des papyrus arabes de Khirbet el-Mird (région nord-ouest de la mer Morte, à l'ouest du site de Qumrân) publiés par A. Grohmann à Louvain en 1963. Un fragment d'origine différente avait été étudié antérieurement, mais il s'est avéré qu'il était beaucoup plus tardif (début des Abbassides ?).
66. Le verbe utilisé est *aslamû,* « ils se soumirent », dont le nom d'action (ou infinitif) est *islam.*



siècle après la mort de Wahb, et il commence par : « Muhammad Ibn Bahr Abû-Talha m'a rapporté. »[12]

## 4. Les lettres attribuées à ᶜUrwa

Un transmetteur important de la deuxième génération de musulmans, ᶜUrwa Ibn al-Zubayr, aurait été au début du 8ᵉ siècle le premier à rédiger des récits sur certains épisodes de la carrière de Muhammad. Il l'aurait fait, dit-on, à la demande du calife omeyyade ᶜAbd-al-Malik [685-705] et sous la forme d'une ou de plusieurs missives adressées à ce dernier. Contrairement à ce que nous connaissons des lettres administratives de Qurra, gouverneur d'Egypte à pareille époque [709-714], et dont existe un lot important sur papyrus, nous n'avons aucune trace manuscrite des lettres de ᶜUrwa, ni même de leurs éventuelles copies ultérieures. Pourtant, ᶜUrwa avait vécu sept ans en Egypte et y avait pris femme[13]. Il ne devait pas être en manque de papyrus. Peut-être retrouvera-t-

on un jour l'un ou l'autre fragment de ces lettres. En attendant, nous ne les connaissons que par des citations ou des comptes rendus de certains fragments insérés de loin en loin par l'historiographe Tabarî dans ses *Annales* à la fin du 9e siècle et dont celui-ci dit qu'ils proviennent de lettres[14]. Le transmetteur originel de ces citations aurait été le fils de cUrwa, Hishâm [m. 763]. Les fragments en sont présentés formellement comme des citations textuelles, introduites par la formule épistolaire stéréotypée «Et ensuite... »[15]. Mais, la transmission en étant tardive, cela peut être un artifice littéraire[16].

67. Le texte en a été édité, avec une traduction allemande, par R.G. Khoury, *WahbB. Munabbih,* 1972, p. 118-175.
68. Balâdhurî, *Futûh,* p. 305.
69. Voir chap. 18, notices nQ45 (Qurra), 52 (Tabarî) et 58 (cUrwa).
70. « cUrwa écrivit à cAbd-al-Malik : "Et ensuite, quant à ta question concernant... etc." » Dans les stéréotypes épistolaires anciens, et encore actuels, le «ensuite » introduit l'objet de la missive après les formules d'introduction « Au nom de Dieu » et les salutations de l'expéditeur au destinataire. Tabarî fait l'économie de ces premières formules.
71. *Encyclopédie de l'Islam* (abrégée ensuite en *El),* VIII, 551a, dans l'article « Risâla » par A. Arazi et H. Ben Shammay (1994).





Les citations ne comportent d'ailleurs ni le nom de l'expéditeur, ni celui du destinataire, ni les formules introductives d'usage. À plus forte raison ne devons-nous pas compter sur la mention d'une date quelconque comme on aurait pu sans doute s'y attendre à l'époque déjà avancée du calife cAbd-al-Malik.

Les « citations », en effet, sont arrivées à Tabarî filtrées par les cinq intermédiaires successifs dont la chaîne est mentionnée préalablement ; ceci nous ramène finalement au problème des transmissions dont on ignore si elles sont orales ou si elles se réfèrent à un écrit. Un biographe dit de l'un des intermédiaires cités par Tabarî, cAbd-al-Samad [m. 822], qu'il appartient à cette catégorie particulière de transmetteurs dite des gens « dignes de foi, si Dieu veut », c'est-à-dire « peut-être »[17]. L'indécision ainsi exprimée est celle même dans laquelle se trouve l'historien moderne à propos de cette correspondance, pour de nombreuses autres raisons.

En effet, aucun des ouvrages de base antérieurs de peu à Tabarî ne parle de ces lettres adressées à cAbd-al-Malik ; les auteurs connaissaient pourtant bien cUrwa et utilisaient ses traditions de façon habituelle. Trois auteurs parlent bien d'une lettre de cUrwa, mais il s'agit d'une lettre qu'il adressait, non à cAbd-al-Malik, mais à un personnage de l'entourage de son successeur. Ce personnage lui avait demandé des éclaircissements sur les circonstances de l'émission d'un verset coranique *[Coran* 60, 10] ; le nom de ce personnage est indécis selon les auteurs et leur chaîne de transmission respective ; la longueur du compte rendu de la lettre est très variable, et le libellé des passages parallèles n'en est pas tout à fait le même; ce ne sont pas des citations textuelles[8].

72. Ibn Sacd, *Tabaqât,* VII, 300; comp. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* VI, 291-292 (nQ632); Suyûtî, *Huffâz,* p. 143 (nQ316). Ibn Sacd est coutumier de l'expression « digne de foi, si Dieu veut » à propos des transmetteurs ; il associe parfois le *in sha Allah* (« si Dieu veut ») à la particule *lacalla* qui exprime l'indécision quant à quelque chose que l'on espère malgré tout : « peut-être, et nous espérons qu'il en est bien ainsi » : *Tabaqât,* III, 369. Sur Ibn Sacd, chap. 18, notice n-34.
73. Ibn Hishâm, *Sîra,* II, 326-327; Ibn Sacd, *Tabaqât,* VIII, 12-13; Tabarî, *Jâmic,* commentaire du verset.

En dépit du caractère formellement épistolaire du début des citations de Tabarî, on ne sait finalement pas si celui-ci avait une copie effective des lettres devant lui, ou des passages de cette copie, ou un simple compte rendu du contenu des lettres transmis oralement et dont il se faisait lui-même le scribe final. En fait, Tabarî ne nous informe jamais sur la nature concrète de ses sources. Ce n'est pas là le moindre inconvénient d'une situation très générale. Le handicap en est d'autant plus sérieux pour l'historien moderne affronté aux sources islamiques de ce temps-là.

Deux hommes de la première moitié du 8e siècle sont crédi-9 tés, après cUrwa, de collections de traditions biographiques mises par écrit : Zuhrî [m. 742] d'après cUrwa, puis Mûsâ Ibn cUqba [m. 758] d'après Zuhrî. Cela est sans doute vrai : l'on a trouvé et édité un fragment d'écrit de Mûsâ[19]. Mais nous n'avons pas les collections en tant que telles. Nous n'en avons l'écho, par fragments, qu'à travers les auteurs postérieurs. Cela se passe toujours selon le même mode formel de transmission, par une chaîne plus ou moins longue de « Un tel a dit » successifs.

Le résultat de la quête des écrits historiographiques arabes véritablement attestés de façon autonome antérieurement au 9e siècle est donc jusqu'à présent très maigre. Tout au plus pouvons-nous dire que des relations écrites fragmentaires existaient, sans que nous puissions en déterminer la teneur réelle de façon assurée.

## 5. D'Ibn Is'hâq à ses transmetteurs

Les relations plus organisées attribuées à Ibn Is'hâq fm. 767] ont été estimées jusqu'à nos jours comme constituant la base de la biographie de Muhammad telle qu'elle a été consacrée par la Tradition islamique. Ibn Is'hâq les aurait écrites, ou dictées, ou enseignées, sur la commande du calife abbasside al-Mansûr [754-775] pour son fils le prince héritier al-Mahdî. Comme les lettres de cUrwa, il s'agirait donc de relations livrées sur la commande du pouvoir politique. Nous n'en possédons en fait que des recensions remaniées, souvent variables et parfois divergentes, à travers des ouvrages rédigés à partir du 9e siècle et au-delà.

19. Sachau 1904, *Das Berliner Fragment...*





L'un de ces ouvrages, la *Sîra* d'Ibn Hishâm [m. 830], est devenu la version quasi officielle, et en tout cas la plus répandue dans l'islam sunnite, de la biographie du prophète, et elle fit l'objet de commentaires. On dit qu'Ibn Hishâm la « collecta à partir des "Expéditions militaires" et "Gestes exemplaires" *(Maghâzî* et *Siyar)* d'Ibn Is'hâq, qu'il amenda et résuma»[20].

Ibn Is'hâq, en effet, fut une personnalité contestée et ses récits semblent donc avoir eu besoin d'amendements. À Médine, il serait entré en conflit d'abord avec le gouverneur car il s'était permis d'interviewer sa femme ; ensuite avec Mâlik, un représentant éminent de la Tradition musulmane, dont il s'était permis de déprécier les informations, et qui le traitait d'imposteur. On lui reprochait ses tendances chicites, comme on lui reprochait de « transmettre à partir des juifs et des chrétiens ». Le bibliographe du 10e siècle Ibn al-Nadîm ne semblait connaître les relations d'Ibn Is'hâq qu'à travers deux recensions autres que celles que nous possédons. Quant au texte original, il n'en parle que sur le mode du « on dit », pour évoquer la « scandaleuse » *(fadîha)* propension d'Ibn Is'hâq à y insérer des vers apocryphes sur la suggestion de faussaires qui travaillaient pour lui[21]. Connaissant, dans la tradition historiographique arabe primitive, l'importance des citations poétiques pour appuyer, sinon la véracité, au moins l'importance que l'on accorde à ce que l'on raconte, on ne peut que remettre à sa place un mode d'écriture qui est

beaucoup plus une forme d'expression littéraire que le support de documents d'histoire.

Ibn Hishâm, en dépit de ce que l'on dit des « amendements » et des « résumés » qu'il fit subir au travail d'Ibn Is'hâq, fut finalement fidèle à ce même mode d'écriture. Nous connaissons deux autres recensions de ce qui est attribué à Ibn Is'hâq : celle d'Ibn Bukayr [m. 814-5] est souvent originale et parfois assez différente de celle d'Ibn Hishâm. De celle de Salama Ibn al-Fadl [m. 807], nous avons de nombreux passages cités par Tabarî; ils

74. Ibn Khallikân, *Wafayât,* III, 177. Voir ci-dessous, chap. 18, notices nQ26 (Ibn Is'hâq) et 24 (Ibn Hishâm).
75. Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 148. Le fait est connu d'autres biographes, par exemple Yâqût, *Udaba* , V, 221. Voir ci-dessous, chap. 18, notices ne32 (Ibn al-Nadîm) et 61 (Yâqût).





sont identiques aux passages parallèles d'Ibn Hishâm, ce qui donne à penser qu'ils émanent d'une source commune différente des autres [21].

En somme, d'une façon générale et sauf de rares exceptions, les narrations sur la période primitive de l'islam ne sont pas à proprement parler des documents d'histoire sur cette période même. Elles sont tributaires d'une manière particulière de raconter, d'écrire et de transmettre. Elles sont fortement dépendantes du contexte dans lequel elles ont été élaborées après la • mort du fondateur, du filtrage des transmetteurs successifs, des oppositions de personnes ou de tendances, et enfin du contexte intellectuel et des intentions propres aux auteurs qui, sur la base d'Ibn Is'hâq, en ont organisé les éléments originellement indépendants les uns des autres [23].

## 6. Une « histoire islamique du salut » ?

Un autre problème important se pose à propos de la nature et du type d'écriture habituels des sources islamiques sur les débuts de l'islam : celui des intentions religieuses des auteurs. Ceux-ci se font l'écho de « traditions », dont certaines peuvent être relativement anciennes, mais dont la plupart constituent les éléments disparates d'une histoire sacralisée. En ce qui concerne particulièrement Muhammad, elles sont les éléments d'une légende héroïco-religieuse plutôt qu'une biographie, une «légende», c'est-à-dire «ce qui doit être lu». John Wans-brough, de l'université de Londres, a effectué une analyse très serrée des ressorts internes et de la composition littéraire de plusieurs passages de l'histoire sainte islamique, tirés entre autres de la *Sîra* d'Ibn Hishâm [24].

J. Wansbrough a montré que les traditions biographiques sur le prophète de l'islam sont en grande partie composées ou

76. Voir chap. 18, notices ne 19 (Ibn Bukayr) et 52 (Tabarî).
77. Un aperçu suggestif sur l'histoire des sources biographiques avait déjà été donné en 1952 par Régis Blachère, *Le Problème de Mahomet,* p. 4-9, sur la base des ouvrages connus et édités à cette époque.
78. J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (1978). Cet ouvrage avait été précédé de peu par un autre, centré sur le Coran : *Quranic Studies* ( 1977).

recomposées et finalement organisées dans la perspective de ce qu'il appelle une « histoire du salut » : elles reflètent ce que leurs auteurs, appartenant à un milieu de clercs spécialisés, estimaient devoir présenter de la figure de « l'envoyé de Dieu » et de la destinée singulière de la communauté qu'il avait fondée. Ces auteurs devaient insister sur les marques religieuses propres à la communauté, en leur fournissant un cadre « historicisé ». Ils devaient, dans le même mouvement de composition, les présenter en regard, ou en confrontation, avec les groupes et les composantes religieuses concurrentes, chrétiens et juifs notamment, parties adverses participant de ce même « milieu sectaire ». L'écriture est mise sous le couvert de traditions sur des événements présentés comme historiques, mais elle consiste, en fait, à historiciser des péricopes purement allusives du Coran sous la forme de « circonstances de la révélation ». La tonalité dominante en est celle d'une apologétique ou d'une polémique.

L'expression « histoire islamique du salut » utilisée par J. Wansbrough est démarquée de ce que l'on dit habituellement de l'histoire biblique. Cette expression est sans doute impropre, s'agissant de l'écriture islamique de l'histoire, car le mot « salut » n'y a pas la même valeur que dans le contexte biblique. Cependant, l'application qu'il effectue, à l'écriture islamique de l'histoire, des méthodes d'analyse antérieurement utilisées pour les textes bibliques est, dans une très large mesure, pertinente. Appliqué à de nombreux textes tirés des sources islamiques, ce type d'analyse pose la critique sur des rails nouveaux par rapport aux orientations habituelles de la recherche orientaliste classique. En insistant sur la nature littéraire des sources, il nous permet, en effet, de nous libérer d'un cadre trop étroitement défini par des méthodes historiques convenant à des objets documentaires. Au dépeçage critique des textes, centré sur la recherche de « ce qui est arrivé réellement », il oppose l'unité de l'intention globale des auteurs. En l'occurrence, l'intention est celle d'un milieu producteur de textes, dont les auteurs, écrivant deux siècles après les événements rapportés, sont animés par le sentiment de leur appartenance à une communauté nouvelle, soucieuse de promouvoir et de défendre sa singularité propre contre d'autres communautés.





L'approche de J. Wansbrough a, bien sûr, suscité de vives réactions. Les raisons de ces réactions ont été judicieusement analysées par Herbert Berg [2]\ Cependant, une fois intégrées l'orientation d'esprit de J. Wansbrough et les méthodes d'analyse qu'il préconise comme un élément indispensable de la recherche aujourd'hui, les exigences de l'histoire demeurent, ne serait-ce que pour savoir à partir de quoi et comment s'est constituée à l'origine cette communauté nouvelle. N'existe-t-il pas, dans les sources arabes, et dans quelle mesure, un ensemble de données sur lesquelles nous puissions tabler dans le domaine historique proprement dit ?

Les narrations à intention religieuse et constituant « l'histoire islamique du salut » sont loin, en effet, de recouvrir entièrement le champ de la production littéraire à intention historique en langue arabe chez les musulmans eux-mêmes. Bien des récits et bien des informations peuvent manifester chez leurs transmetteurs ou leurs auteurs une véritable curiosité proprement histo-Tienne et relativement indépendante à l'égard du cadre islamique général. La *Sîra,* ou biographie convenue du prophète de l'islam, même si elle pèse de tout son poids sur la production concernant cette période, n'est pas le seul espace où se meuvent les transmetteurs d'informations. Le parcours que je propose dans cet ouvrage me donnera plusieurs occasions de mettre ce fait en évidence.

## 7. Le matériau de la Tradition islamique

Les traditions biographiques relatives à Muhammad et à ses compagnons font partie d'un ensemble plus vaste dont elles ne représentent qu'un aspect. Il s'agit de la Tradition islamique, désignée en arabe par le mot devenu technique et générique de *Hadîth.* Ce corpus multiforme

comporte lui-même un certain fonds de récits ou de notations d'ordre historiographique.

Le *Hadîth* est un corpus énorme de dits, de faits et gestes, de comportements, voire de silences, attribués au prophète de l'islam durant sa carrière dans les circonstances les plus diverses. Cha-

25. Herbert Berg, « The Implications » (1997).





cun de ces éléments distincts - dits, faits et gestes, etc. - est appelé un *hadîth (logion* ou récit). On désigne également cet ensemble sous le nom de *Sunna,* en y incluant aussi des traditions émanant initialement des compagnons de Muhammad les plus éminents. Le terme de *sunna* correspond d'assez près au mot grec *ethos* : « coutume, usage, pratique habituelle ». On peut le traduire par « pratique normative », car la Tradition islamique insiste sur le caractère normatif et exemplaire des dits, faits et gestes attribués au prophète; celui-ci est source d'autorité, de loi et d'exemplarité morale pour l'ensemble de la communauté ; il est le « beau modèle », comme on le qualifiera plus d'une fois dans les *hadîth,* et ses expéditions militaires sont autant *d'exempla,* constituant une *geste* à glorifier et à imiter[26]. Parallèlement au Coran, mais bien plus que celui-ci, le *Hadîth* est donc devenu le fondement de *Y ethos* musulman, la norme de pensée et de conduite des individus et de la collectivité dans tous les domaines, l'expression de son orthopraxie. Beaucoup de ces *hadîth,* laconiques ou plus ou moins développés, mais toujours appuyés sur leur chaîne de transmetteurs plus ou moins autorisés, donnent ou veulent donner l'impression du vécu, du « pris sur le vif» lorsqu'ils rapportent un dit ou un comportement de Muhammad. Ce peut avoir été effectivement le cas. Mais ce peut être aussi une fiction littéraire, renforçant l'illusion d'une parfaite historicité. D'autres sont des « récits sacrés de superbe facture » (J. Chabbi), et il convient de les traiter comme tels. Ainsi en est-il du fameux *hadîth* de Gabriel, où l'ange, survenu sous une apparence humaine mais tout à fait singulière, fait réciter à Muhammad les fondements de la foi et de la pratique de l'islam.

La masse de ce qui est rapporté de Muhammad dans les corpus de *hadîth,* lesquels sont nombreux, est tellement impressionnante que Ton finit par se demander comment un seul homme a pu dire et faire tant de choses dans l'espace d'une vie en tant de circonstances petites et grandes. Nous y apprenons tout sur lui, y compris la manière dont il se curait les dents. Une telle surabondance, en même temps que le caractère d'exempla-

26. *V* expression « beau modèle » se retrouvera dans le *Coran* en 33, 21 ; A.-L. de Prémare, « L'exemplarité de Mahomet » (1998).





rite qui est conféré à sa personne, indique qu'au fil du temps il est devenu l'objet d'une sorte de culte de la part de ses adhérents. Cela ne va pas sans poser un problème critique constant qui affecte l'ensemble du matériel traditionnel sur les origines de l'islam.

Il est connu depuis longtemps, et même dans les cercles musulmans avertis d'autrefois et d'aujourd'hui, que les traditions du *Hadîth* sont en grande partie apocryphes. Beaucoup d'entre elles ont vu le jour postérieurement aux conquêtes à l'extérieur de la Péninsule arabe et jusqu'au 9e siècle. Les énormes corpus - constitués chaque fois de plusieurs volumes -se sont élaborés peu à peu en fonction des nécessités de structuration interne de la communauté islamique, quand ce n'était pas en fonction de l'image idéale que l'on se faisait du fondateur. Rien, là, qui ne soit très

explicable, et le processus a pu commencer très tôt. Il fallait alors que tout en soit mis sous le label du fondateur, et que chaque prise de position, qu'elle soit •d'ordre rituel, politique, social ou moral, voire vestimentaire ou autre, s'autorise de ce qu'il était censé avoir dit ou fait très concrètement. Les contextes ethniques et sociaux de plus en plus diversifiés, les problèmes politiques engendrés par les guerres civiles et les luttes des partis en quête du pouvoir, les questions légales nouvelles, les controverses intellectuelles et religieuses internes ou externes, ont largement contribué à la création de traditions justificatrices que l'on attribua après coup à la période des origines, au temps du prophète et à ce dernier lui-même ou à l'un de ses compagnons.

Ce fait, bien connu des savants musulmans depuis toujours, a été particulièrement mis en évidence dès 1890 pour la recherche occidentale moderne par l'orientaliste hongrois Ignaz Goldziher, dans le second volume de ses « Études muhammadiennes ». À son tour, en 1950, l'orientaliste allemand Joseph Schacht, dans un ouvrage intitulé « Origines de la jurisprudence muham-madienne », a soumis au même genre de critique le matériel spécifiquement légal issu des dits et des comportements attribués à Muhammad et à ses compagnons en tant que sources de loi. Chacun de ces deux ouvrages en son temps remettait radicalement en question bien des orientations classiques de la recherche, jusque-là trop confiantes en la validité du matériel





traditionnel en matière d'histoire des origines. Chacun fut et se trouve encore diversement reçu [27].

## 8. Manque de données épigraphiques et archéologiques

**Il** est possible de soumettre le matériel traditionnel en matière historique à une critique rigoureuse. Mais le résultat en est souvent aléatoire. En comparaison de l'histoire hébraïque et de l'histoire du christianisme primitif, l'histoire des origines de l'islam, en effet, subit un net désavantage au départ : nous n'avons, pour cette période, presque pas de données épigraphiques et archéologiques que nous puissions confronter avec les sources islamiques.

Les données épigraphiques qui précèdent de peu le 7$^{e}$ siècle concernent essentiellement le Yémen, et elles sont nombreuses. Mais en ce domaine nous n'avons rien sur le Hedjâz, berceau de l'islam, ni même sur l'Arabie centrale. Les plus anciennes inscriptions que nous ayons du Hedjâz, qui sont très rares, sont datées selon l'ère musulmane, et n'apparaissent pas avant les premiers califes de la famille omeyyade [28].

En Arabie intérieure, nous ne disposons pour le moment d'aucune donnée archéologique qui soit de peu antérieure à, ou contemporaine de, Muhammad et de ses premiers successeurs. Les vestiges de l'ancienne ville de Qaryat al-Faw - à proximité du Yémen, sur la bordure nord-est du Rub$^{c}$ al-Khâlî, à 280 kilomètres au nord-est de Najrân, en Arabie Saoudite actuelle - ont fait l'objet de fouilles et de trouvailles diverses : palais, temple, tombes, fresques murales, statues, inscriptions en arabe et en

79. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (1889-1890) ; trad. fr. du second volume par L. Bercher, *Études sur la Tradition musulmane* (1984) ; J. Schacht, *The Origins* (1950) ; cf. Régis Blachère, *Le Problème de Mahomet,* p. 9.
80. En 29 H [650], sous $^{c}$Othmân, en 40 H [660] et 58 H [678] sous Mu$^{c}$âwiya : A. Grohmann, *Arahische* (1966), p. 13-14, cité par Noth, *The Early* (1997), p. 40 et n. 3 et 5 ; A. Grohmann, *Arabie Inscriptions* (1962), P- 56-58; Miles, «Early» (1948). Sur l'Arabie du Sud, cf. Rodinson, «Bilan» (1963), p. 178 *sq.* ; Miiller, « Survey » (1984); Robin (éd.), *L'Arabie antique* ( 1991 ), *passim.*

sud-arabique, etc. Ils ne nous renseignent sur l'Antiquité tardive en Arabie que pour une période allant du 2e au 5e siècle de notre ère. Au moins peuvent-ils nous révéler que, durant cette période, l'influence hellénistique dans la statuaire, par exemple, était assez nette dans cette région, et que l'Arabie centrale n'était pas une région désespérément isolée[29]. Mais l'écart entre Qaryat al-Faw et les débuts de l'islam est de plus d'un siècle. Au début de l'islam la ville était en ruines depuis assez longtemps.

Nous n'avons, par exemple, aucun document archéologique sur les religions du Hedjâz à la fin du 6e et au début du 7e siècle. Nous en sommes réduits, sur ce point, au matériel littéraire islamique tardif. Ce matériel est, au demeurant, contradictoire et englobé dans ce que J. Wansbrough appelle « l'histoire islamique du salut». Lorsqu'on l'étudié attentivement, il s'avère que les auteurs musulmans du 9e siècle, y compris Ibn al-Kalbî dans son *Livre des idoles,* ne connaissaient sur le sujet que ce qu'ils en recomposaient eux-mêmes à deux ou trois siècles de'distance. Soucieux de souligner la radicale nouveauté de l'islam, ils voulaient plutôt illustrer littérairement la polémique coranique contre « ceux qui donnent à Dieu des associés » *(al-mushrikûn).* Il n'est même pas certain - il s'en faut même de beaucoup - que, dans la polémique coranique elle-même contre les *mushrikûn,* il s'agisse à tout coup d'idolâtres et de polythéistes : les juifs et les chrétiens n'y sont-ils pas eux-mêmes qualifiés de *mushrikûn™!* Il est certes légitime d'essayer d'entrevoir ce que pouvait être la religion des Arabes du Hedjâz aux 6c-7e siècles de notre ère à partir de ce que nous révèlent sur la religion les matériaux épigraphiques et archéologiques de l'Arabie du Sud ou des déserts syro-transjordaniens. Mais ces tentatives sont grevées de deux handicaps très lourds : celui de la distance géographique, d'une part; et surtout celui de la distance temporelle. Ces matériaux antiques, en effet, concernent des périodes reculées, dont les plus proches de nous dans le temps vont, généralement et jusqu'à présent, à peine au-delà du

81. al-Ansary, *Qaryat al-Fau* (1957-1982); Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 75.
82. Hawting, *The Idea of Idolatry* (1999).





2e siècle de notre ère. Ce que nous appelons « le paganisme » existait, certes, au Hedjâz aux 6e-7e siècles. Mais quel était-il ? Nous n'en savons presque rien d'assuré.

## 9. Les sources littéraires et historiographiques non arabes

Les données des sources littéraires et historiographiques non arabes - les sources syriaques, arméniennes, coptes et grecques principalement - semblent maigres à première vue relativement aux débuts de l'islam; elles existent néanmoins et elles ont peut-être été insuffisamment exploitées. Elles concernent la période des incursions arabes dans le Sud de la Palestine à partir de 629 [8 H], puis les conquêtes dans l'ensemble des pays du Moyen-Orient et en Egypte à partir de l'an 634 [12 H], et enfin, dans la population conquise, les réactions de la classe cultivée une fois le pouvoir arabe installé.

Cette période fut importante pour la construction de l'islam. Selon toutes les sources, aussi bien arabes que non arabes, Muhammad fut, sinon le réalisateur, au moins l'initiateur de la conquête à l'extérieur de la Péninsule arabe. En tout cas, les premières tentatives eurent lieu de son temps ; W.M. Watt parle même de «la politique septentrionale de Mahomet»[31]. C'est dire que la conquête et l'installation du pouvoir arabe hors de l'Arabie péninsulaire et ce qui en découla font partie des origines de l'islam, au même titre que la conquête à l'intérieur de la Péninsule arabe, et sans doute plus encore.

Les informations fournies par les observateurs non musulmans sur ce point, aussi laconiques soient-elles souvent, doivent donc être prises en compte. Ceci pour une raison évidente : un certain nombre d'entre elles sont contemporaines des faits, ce qui n'est pratiquement jamais le cas des sources islamiques. Muhammad serait mort en 632. Or Thomas le Presbytre, un chroniqueur syriaque de Mésopotamie, écrivait vers 640. Il rapporte deux événements : l'un daté de 634 et l'autre de 636. La chronique arménienne dite de Sebèos rapporte, sur la foi de « témoins ocu-

31. W.M. Watt, *Mahomet* (1989), p. 280-281.





laires », les premières incursions arabes en Arménie, lesquelles sont datées de 640 ; le rédacteur des informations écrivait vers 660. Jacob d'Édesse, quant à lui, écrivait deux ou trois décennies plus tard, etc. Aucune des sources islamiques sur la conquête ne peut revendiquer une telle proximité dans le temps[32].

De plus, l'écriture de chroniques, notamment chez les moines, faisait partie d'une tradition ancienne et continue; une chronique était souvent une « continuation » d'une chronique antérieure ; cette tradition d'écriture avait ses spécialistes et sans doute ses écoles. On ne peut en faire fi en comparaison des pas hésitants des premiers musulmans quant à la mémoire, puis à l'écriture, plus tardive, de leur histoire.

Une précision s'impose. Les sources en langues non arabes sont qualifiées d'externes par opposition aux sources arabes internes à la communauté islamique. Les rédacteurs non musulmans des chroniques contemporaines de la conquête ne peuvent, quant à eux, être qualifiés d'observateurs «extérieurs» par rapport aux événements qu'ils estimaient devoir consigner : ils appartenaient aux populations qui étaient les objets de la conquête, et qui en étaient souvent les victimes. Peu à peu les chroniqueurs chrétiens essaieront de comprendre le phénomène de la conquête arabe, et ils tenteront de l'expliquer; ils le feront de leur point de vue et, finalement, selon des schèmes de pensée analogues à ceux que nous retrouverons plus tard chez les auteurs musulmans. L'Orient du 7e siècle, surtout en matière religieuse, était loin de l'univers mental et intellectuel de l'Occident d'aujourd'hui, et les objets de sa polémique n'en étaient pas les mêmes que les nôtres. Il n'en demeure pas moins que les chroniques rapportaient des événements qui leur étaient contemporains, quelle que fût l'explication qu'ils en donnaient sur le moment même ou un peu plus tard selon leur perception propre.

Il a été écrit par plusieurs historiens arabisants éminents, dans le cadre d'une polémique entre savants il est vrai, d'une part que le point de vue des sources chrétiennes ne pouvait être pris en compte, car leurs auteurs étaient des observateurs étrangers hostiles à l'islam, et d'autre part que ces observateurs, étant

32. Voir chap. 18, notices n-37 (Jacob d'Édesse), 49 (Sebèos) et 56 (Thomas le Presbytre).





extérieurs, pouvaient d'autant moins « évaluer la radicale nouveauté de l'événement »[33]. Ces affirmations sont étranges de la part d'historiens. De plus, pour la période qui nous occupe, elles ne sont vraies que très partiellement. J'aurai l'occasion d'y revenir, car certaines informations originales des auteurs chrétiens contemporains des premières conquêtes, ainsi que certaines de leurs réflexions sur Muhammad et les débuts de son mouvement, ne manquent pas d'intérêt.

## 10. Un cercle fermé

Faute de données externes estimées suffisantes, et faute de vouloir considérer celles qui existent, bien des chercheurs se limitent au matériel islamique traditionnel tel qu'il se présente à eux. Ils sont contraints d'entrer dans le jeu des clercs musulmans d'autrefois; ce sont ceux-ci, en effet, qui en ont sélectionné et compilé les éléments selon l'idée qu'ils voulaient donner des origines de leur communauté et de la vie de leur prophète. Les chercheurs tendent, par conséquent, à en épouser les méthodes de vérification, alors que celles-ci sont conditionnées par la nature du matériel mis en place. Ils centrent dès lors leurs efforts critiques sur l'analyse pointilleuse des chaînes de transmission, les *isnâd.* En dépit des précautions de rigueur, ils risquent d'oublier que ces *isnâd* sont souvent ceux-là mêmes que des clercs musulmans patentés ont sélectionnés, validés ou invalidés, en fonction de leurs propres critères et pour servir leur propre vision des faits [M].

Dans la logique traditionnelle, en effet, la méthode permettant de reconnaître la validité d'une information consiste surtout

83. La phrase placée entre guillemets est de Josef van Ess, citée par R.H. Hoyland, *Seeing* (1997), p. 591 et « The Earliest » (2000), p. 289. La polémique concernait l'ouvrage de P. Crone et M. Cook, *Hagarism.* Sur l'utilisation des sources externes, R.G. Hoyland, *Seeing* (1997), chap. 14, « Using Non-Muslim Sources : An Argumentative Approach ».
84. L'étude récente la plus notable sur le *Hadîth* est celle de G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition* (1983). L' auteur y maintient un optimisme raisonné sur les possibilités qu'a une critique rigoureuse de débrouiller ce qu il faut bien appeler métaphoriquement - son ouvrage en témoigne - un écheveau.





à connaître par le menu chacun des hommes qui ont participé à sa transmission - « la connaissance des hommes » *(ma$^c$rifat al-rijâl),* selon l'expression courante et devenue technique. À partir du 9$^e$ siècle, une abondante littérature de notices spécialisées sur « les hommes » s'est donc constituée. Il s'agit d'ouvrages systématiques, contenant le *curriculum vitae* résumé de chacun des hommes répertoriés comme transmetteurs *(ruwât),* les noms de ceux dont il a été le transmetteur, assortis d'un jugement sur le degré de confiance qu'on peut lui accorder. Les critères de ce jugement peuvent être parfois très personnels, ou bien, le plus souvent, se référer tout simplement à un consensus, ou faire état de l'absence de consensus. Le consensus, lorsqu'il existe, est généralement basé sur des critères d'acceptabilité définis et catégorisés dans des limites assez larges, et finalement relativement laxistes. Que de fois ne trouvons-nous pas, par exemple, à propos d'un même transmetteur, la mention « digne de foi » *(t/iiqa)* associée à celle de « fraudeur» *(mudallis).* Les clercs peaufineront minutieusement la notion de « fraude » *(tadlîs),* sa casuistique et les limites de son acceptabilité[35]. De quoi faire rêver notre Pascal des *Provinciales.*

Les ouvrages de référence sur « les hommes » de la transmission sont devenus, par conséquent et comme naturellement, une partie importante de l'appareil technique d'un certain nombre de chercheurs modernes. Ainsi voit-on, dans maintes études actuelles, les notes en bas des pages se gonfler démesurément de renvois à ces ouvrages spécialisés anciens, ce qu'il m'arri-vera d'ailleurs de faire moi-même bien que je n'en sois pas spécialiste. La chose est sans doute utile, souvent nécessaire. Elle peut aussi devenir plaisante, car l'historien philologue trouve là ample matière à se piquer au jeu. Voulant, malgré tout, raison garder, heureusement ou malheureusement pour lui, il constate que les anciens clercs ont souvent divergé entre eux et ont émis des jugements contradictoires sur « les hommes » ; les chaînes de transmission pour un même type d'information ont pu être nombreuses et variées, multipliant à l'infini le nombre des *curriculum vitae* à consulter. De même, les informations que « les hommes » ont transmises sur un même fait ont pu être tout à fait

35. Nawawî, *Taqrîb,* 49-53.

contradictoires. L'ordinateur aidant, il peut même s'avérer possible de soumettre tel bloc d'informations ou de chaînes de transmission à un véritable traitement informatique, base de toute science aujourd'hui, comme chacun sait. Cependant, en épluchant à l'infini les chaînes de transmission pour chaque tradition, ne risquons-nous pas de perpétuer une sorte de néo-scolastique du *Hadîth* tournant en rond dans un cercle fermé ? Ne risquons-nous pas surtout d'oublier de nous demander si le schéma global des origines de l'islam, à l'intérieur duquel ces traditions ont été originellement sélectionnées, rassemblées et catégorisées, n'est pas, à beaucoup d'égards, une construction artificielle? Ce schéma, en effet, est davantage une structure d'orthodoxie consensuelle, organisant une histoire sacralisée et déjà interprétée, que le recueil et la présentation de documents d'histoire. En matière biographique, la *Sîra* d'Ibn Hishâm en est le modèle achevé, comme l'est, d'une façon plus générale, le corpus de *hadîth* le plus autorisé, celui de Bukhârî. Il existe heureusement d'autres ouvrages et le corpus du Yéménite [c]Abd-al-Razzâq, antérieur à celui de Bukhârî, ne fait pas partie des livres canoniques reçus. Mais le schéma général y est le même [%]. Le poids du consensus autour de ce schéma, dans son apparente cohérence, est monumental. Il est additionné d'une véritable inflation de traditions sur les dits, faits et gestes de « l'envoyé de Dieu », toutes munies automatiquement et inlassablement de leurs chaînes de garants indéfiniment inflationnistes. Il a pesé jusqu'aujourd'hui sur tous les essais modernes de biographie de Muhammad et d'études sur les origines de l'islam.

### 11. Une « biographie impossible » ** ?

Dans l'article qu'il consacrait à Muhammad pour *YEncyclopae-dia Universalis,* Maxime Rodinson commençait ainsi : « Mahomet (en arabe Muhammad) est, parmi les fondateurs des grandes religions universalistes, celui que nous connaissons le mieux. » Il disait cependant un peu plus loin que l'opinion de Renan à ce

85. Voirchap. 18, notices n[2]l ([c]Abd-al-Razzâq) et 10 (al-Bukhârî).
86. Jacqueline Chabbi, « Histoire et tradition sacrée : la biographie impossible de Mahomet » ( 1996).



sujet était « une illusion née du caractère très détaillé de la biographie traditionnelle ». Par ailleurs, dans l'introduction de son ouvrage *Mahomet,* paru en 1961, il faisait la remarque préalable suivante :

> « Une biographie de Mahomet qui ne mentionnerait que des faits indubitables, d'une certitude mathématique, serait réduite à quelques pages et d'une affreuse sécheresse. Il est pourtant possible de donner de cette vie une image vraisemblable, parfois très vraisemblable. Mais il faut, pour cela, utiliser des données tirées de sources sur lesquelles nous n'avons que peu de garanties de véracité » *[p.* 12].

Autant dire que toute biographie du prophète de l'islam n'a de valeur que celle d'un roman que l'on espère historique.

Le dilemme dont l'historien a bien de la peine à sortir est le suivant, résumé par Harald Motzki en 2000 :

> r
> « D'un côté il n'est pas possible d'écrire une biographie historique du Prophète sans être accusé de faire un usage non critique des sources; tandis que, d'un autre côté, lorsqu'on fait un usage critique des sources, il est simplement impossible d'écrire une telle biographie. »[38]

Une biographie historique de Muhammad est peut-être impossible étant donné la nature des sources islamiques. Mais avons-nous besoin de passer par l'écriture d'une « biographie de Muhammad » pour comprendre et présenter les origines de l'islam ? ^es sources islamiques, pour une part importante, sont biaisées? Mais n'avons-nous pas besoin d'elles pour appréhender quelques éléments de ce qui a présidé à l'avènement et à la constitution de l'islam? Les données externes semblent rares et conditionnées par les catégories propres à leurs auteurs? Mais en a-t-on pris la pleine mesure et ne peuvent-elles pas nous aider à déplacer notre angle de vue et à l'élargir?

Cet ouvrage n'est donc pas une biographie de Muhammad, encore que certains éléments biographiques y apparaissent aussi. C'est un essai, qui se veut documenté, sur les fondations de l'islam comme il est apparu dans l'histoire. Je tente seule-

38. Motzki (éd.), *The Biography* (2000), Introduction, p. xiv ; trad. de ce passage par A.-L. de Prémare.





ment d'esquisser dans leurs grandes lignes quelques traits caractéristiques des origines de l'islam et de sa construction tels qu'ils se manifestent à travers des textes historiographiques. Le sens que je donne ici au mot « fondations » apparaîtra peu à peu, je l'espère, au fil des chapitres qui suivent. Disons simplement que le lecteur qui y cherchera une réflexion théologique ou spirituelle sera déçu. Une telle réflexion, plus intellectuelle ou intérieure, est également nécessaire ; mais elle ne peut venir que dans un second temps, une fois située, dans un premier temps et autant que faire se peut, la naissance de l'islam dans son cadre historique extérieur. C'est de ce premier temps qu'il s'agit ici

# CHAPITRE 2

# *Du commerce à la conquête*

### *1. Les conquérants arabes dans les chroniques du 7e siècle*

Les premières informations historiographiques que nous possédons sur les débuts du mouvement fondé par Muhammad se trouvent dans les chroniques chrétiennes. Ces informations sont, dans le temps, très proches des événements, pour ne pas dire contemporaines, se succédant entre les années 640 et 705. Les chroniqueurs chrétiens ont d'abord été témoins des toutes premières conquêtes arabes dans les pays du Proche-Orient et en Egypte. Ils se sont donc informés sur l'origine de ce mouvement. Le nom de Muhammad leur a été vite familier[1] : l'un des premiers, Thomas le Presbytre, parle en 640 des « Arabes de Mhmt » *(Tayayê d-Mhmt)* et de leur combat victorieux sur les Byzantins près de Gaza en 634. À mesure de la progression de la conquête et de l'installation du nouveau pouvoir, ils parleront aussi des successeurs de Muhammad : Abû-Bakr, ᶜOmar puis des autres souverains dont ils consigneront les règnes ; ils évoqueront de même certains généraux arabes directement impliqués dans les opérations militaires.

Pour désigner les conquérants, jamais, à cette époque, n'apparaît chez eux un terme tiré du mot arabe *muslim* (musulman). Ceci donne à penser que les conquérants ne se désignaient pas eux-mêmes ainsi. Le terme syriaque *ᶜArabâyâ* désignait les populations arabes installées en Haute-Mésopotamie antérieure -

1 • Sous la forme écrite non vocalisée de *Mhmt* ou *Mhmd* chez les chroniqueurs de langue syriaque.



ment à la conquête islamique. Mais on utilisait habituellement le terme générique *Tayayê* pour nommer les Arabes en général : *Tayyï* en arabe est le nom d'une tribu particulière d'Arabie centrale, et les relations des Tayyi' avec le Nord étaient anciennes[2]. Pour désigner les Arabes musulmans, les auteurs syriaques du premier siècle de l'islam durent alors ajouter un terme nouveau à leur vocabulaire, celui de *Mahgrâyê* ; ils distinguaient par cela ces conquérants, d'un type nouveau, des Arabes qu'ils connaissaient, qu'ils fussent chrétiens ou non. Ce vocable est probablement issu du terme *muhâjirûn* qui appartenait au vocabulaire des conquérants. Il se retrouve grécisé dans des papyri administratifs bilingues grecs-arabes d'Egypte à pareille époque : le grec *moagaritaï y* correspond à l'arabe *muhâjirûn**.

Dans le vocabulaire islamique, *muhâjirûn* (dont la racine est HJR), associé à l'expression « sur le chemin de Dieu » *(fîsabîli Liâh),* signifie « ceux qui ont quitté leur pays / qui ont émigré (afin de combattre) pour Dieu ». L'expression s'en trouve déjà dans la charte de fondation du mouvement à Yathrib, en Arabie, dans un contexte de combat. Elle apparaîtra aussi dans le Coran où les occurrences en seront fréquentes, dans un contexte analogue [4]. Il est à peu près sûr que ce fut par le terme *muhâjirûn* que les conquérants se désignèrent eux-mêmes. Nous en avons l'attestation dans certains récits anciens de conquêtes transmis par les sources arabes [5]. L'expression est liée à la *hijra* (émigration), d'où vient le mot français « hégire » : les combattants sur le chemin de Dieu avaient quitté leurs aîtres familiers pour de nouvelles terres; ils avaient effectué leur *hijra,* à l'image de celle de Muhammad et de ses premiers compagnons ; ceux-ci, émigrant à Yathrib, y avaient constitué avec leurs alliés locaux le premier noyau de leur confédération, axée sur l'effort de guerre *(jihâd I qitâl).* Ce fut cet événement originel qui fut

87. Jacob d'Édesse utilise les deux vocables, les expliquant l'un par l'autre : texte syriaque p. 326; trad. latine p. 250; voir chap. 18, notice n°37 ; *El,* X, 431, « Tayyi' » par Irfan Shahîd (1999) ; I. Shahîd, *Byzan-tium... Fourth Century, passim.*
88. Crone-Cook, *Hagarism* (1977), p. 8-9 et notes; Hoyland, *Seeing* (1997), p. 148-149, 179-180, 547 n. 13.
89. *Coran* 22, 58 ; 4, 89 ; 4, 100 ; 8, 72.74.75 ; 9, 20, etc.
90. Voir ci-dessous, chap. 19, texte n'-'27 et n. 138.



choisi par la suite pour constituer l'an 1 de la nouvelle ère, l'ère de la *hijra,* l'hégire[6].

L'auteur de la chronique arménienne dite de Sebèos, contemporain de la conquête, appelle les conquérants arabes « Haga-rachs » ou « Ismaélites » ou « Fils d'Ismaël ». « Hagarachs » correspondra par la suite, dans la littérature chrétienne d'expression grecque, au terme *Agarênoi,* « Hagarènes ». Il provient de « Hagar », nom propre, en hébreu biblique, de l'esclave concubine d'Abraham et mère d'Ismaël, dit ancêtre des Arabes. Les auteurs chrétiens en effet, et en particulier le chroniqueur arménien qui cite le livre de la *Genèse,* tentèrent de trouver un sens aux événements à travers les éléments qu'ils trouvaient dans la Bible concernant les Arabes. N'y est-il pas dit d'Ismaël, l'ancêtre des Arabes, qu'il sera « un maître onagre, sa main contre tous et la main de tous contre lui » [7] ?

Les deux thèmes - celui de la *hijra I* hégire, et celui de Hagar, mère d'Ismaël - finiront par être associés, dans la mentalité comme dans l'écriture, autour d'une racine sémitique unique HGR[8]. Ainsi, dans un fragment de texte syriaque qui était probablement le dernier feuillet d'un manuscrit du Nouveau Testament, et qui est daté de ce qui correspond à 682 de notre ère, nous trouvons

l'indication suivante : « Ce livre du Nouveau Testament a été achevé en l'année 993 des Grecs, qui est l'an 63 des *Mahgrâyê* les Fils d'Ismaël fils de Hagar (et) fils d'Abraham. »[9]

Il est faux de croire superbement, à quatorze siècles de distance, que ces chroniqueurs, témoins de la conquête arabe, étaient incapables de se rendre compte de l'importance de ce qui arrivait. Les hésitations de leur vocabulaire pour désigner les conquérants sont l'indication du contraire : ces Arabes-là n'étaient plus tout uniment les *Tayayê* ou les *ᶜArabâyâ* qui leur étaient familiers : ils avaient des caractéristiques nouvelles, et un nom

91. Voir ci-dessous, chap. 5.
92. Sebèos, *Histoire d'Héraclius,* p. 94-95, 102, 104. Le texte qu'il cite de la Bible est *Genèse* 16, 12.
93. Le « g » hébraïque ou syriaque correspond au « j » arabe.
94. Crone-Cook, *Hagarism* ( 1977), p. 160, n. 54 ; Griffith, « The Prophet Muhammad » (1983), p. 122 et 123, n. 3.





nouveau. Le recours au thème biblique d'Ismaël, parallèle à ce que nous trouvons dans les apocalypses juives du temps, en est également une indication[10].

D'un autre côté, nos auteurs constituaient l'élite lettrée de leur communauté ; ils rédigeaient des chronographies, y consignant en les datant les événements du temps. Aussi certains d'entre eux, remontant en deçà des événements de la conquête, se sont-ils informés sur les origines du nouveau mouvement".

## 2. Muhammad le marchand

La première information concrète qui nous est donnée dans ces chroniques est qu'avant de se présenter comme prophète, d'établir son pouvoir en Arabie et de lancer des incursions en Palestine, Muhammad était un marchand.

Ainsi chez Sebèos, le chroniqueur arménien :

> « Il y avait un des enfants d'Ismaël, du nom de Mahomet, un marchand. »[2]

Le chroniqueur syriaque Jacob d'Édesse est plus précis :

> «... et Mhmt alla pour le commerce en terres de Palestine, des ᶜArabayâ et de Phénicie des Tyriens. »[3]

Ces trois régions du Croissant fertile dépendaient de Byzance, l'Empire grec, héritier de l'Empire romain en Orient -d'où le nom de « Romains » par lequel on désignait les Byzantins dans les chroniques, en arabe : *Rûm.*

La Palestine byzantine, assez vaste, s'étendait sur les trois anciennes provinces que les Romains appelaient respectivement Palestine Première, Seconde et Troisième. Au Centre-Ouest (P I), du sud au nord : Gaza, Ascalon, Césarée (la capitale), Aelia (nom romain de Jérusalem, *Iîliya* dans les sources arabes). Au Nord (P II) : Tibériade et son lac, la Décapole et la

95. Cf. Hoyland, *Seeing* (1997), p. 549; p. 308-312.
96. B. Flusin, « Réactions à la conquête arabe » (2000), 49-55.
97. *Histoire d'Héraclius,* p. 95. Voir chap. 18, notice n[s]49.
98. Trad. A.-L. de Prémare; texte syriaque p. 326; trad. latine p. 250. Ce passage est malheureusement amputé de son début. Voir chap. 18. notice n[9]37.

Galilée, le Golan. Au Sud (P III) : le Néguev, le sud-ouest et le sud-est de la mer Morte jusqu'à Eilat au fond du golfe d'Aqaba ; la Palestine byzantine comprenait donc aussi, au nord-est de la mer Morte, Philadelphie (nom byzantin de $^{c}$Ammân) et Madaba ; et au sud-est de la mer Morte, Charackmouba (future Kerak) et Pétra[14]. La Phénicie des Tyriens, au nord de la Palestine, était la Phénicie maritime, avec la ville de Tyr *(Sûr* en syriaque et en arabe), actuellement au Liban. Quant à la terre des *$^{c}$Arabâyâ,* il ne s'agit pas de l'Arabie péninsulaire, mais de la région de Nisibe (actuellement Nusaybin en Turquie), dans la Djezireh en Haute-Mésopotamie; en araméo-syriaque, cette région était appelée *Beth $^{c}$Arabâyâ,* et en persan *Arvastân,* « pays des Arabes », du fait des populations d'origine arabe qui y étaient établies[15]. Nisibe était, de plus, une place douanière obligée pour les commerçants arabes à la fin du 6$^{e}$ siècle.

Palestine, Mésopotamie et Liban-Sud, telles étaient les régions où se rendait Muhammad pour son commerce, selon Jacob d'Édesse. Une cinquantaine d'années plus tard, Théophile d'Édesse concentrera l'information sur la Palestine :

> « Lorsqu'il eut atteint l'âge et la taille de jeune homme, il se mit, à partir de Yathrib sa ville, à aller et venir vers la Palestine pour le commerce, pour acheter et vendre. S'étant familiarisé avec la région, il fut séduit par la religion du Dieu unique, et il revint chez les gens de sa tribu. »[16]

Muhammad, ayant fréquenté les pays du Nord au cours de ses déplacements commerciaux, était donc familier de ces pays. C'était aussi le cas de tous ceux qui, parmi « les Arabes de Muhammad », furent les dirigeants de leurs conquêtes. Nous retrouverons ces indications, d'une manière ou d'une autre, dans les sources islamiques.

99. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine,* II (1938), 171-191.
100. *El,* II, 536b, dans l'article « al-Djazîra » par M. Canard (1957).
101. Trad. A.-L. de Prémare; fragment transmis dans *Chronicon 1234,* texte syriaque p. 227, trad. latine p. 178 ; on le retrouve également cité dans les mêmes termes avec quelques variantes par des chroniques syriaques ultérieures ; voir aussi Hoyland, « The Earliest » (2000), p. 280-281. Voir ci-dessous, chap. 18, notices n-12 (Chronique syriaque anonyme) et 55 (Théophile d'Édesse).





## 3. Les Byzantins, les Perses et le commerce des Arabes

L'activité commerciale des Arabes de la Péninsule et des confins des deux grands empires était chose ancienne. Elle est connue à travers de nombreuses sources. Pour la période qui précéda immédiatement l'islam, nous en avons un bon exemple, particulièrement ajusté à notre propos. Il s'agit du texte en grec du traité de paix établi en 561 entre Byzantins et Perses, dans le cadre d'un partage de leur contrôle politique et militaire respectif notamment dans le Nord de la Mésopotamie et au-delà. Dans l'une des clauses - la cinquième - engageant les deux parties, il est stipulé par les deux puissances qu'il sera imposé « aux Sara-cènes et à n'importe quels étrangers commerçants » de transporter leurs marchandises dans les comptoirs douaniers de Dârâ et de Nisibe, en Haute-Mésopotamie, et de ne pas les faire passer en contrebande par des chemins détournés, sous peine de châtiments sévères infligés aux contrevenants[17].

Le terme très ancien de « Saracènes » *(Sarakênoi)* était habituel en grec, à cette époque, pour désigner les Arabes en général. Sans doute est-il issu de l'expression «Arabes Scênites » que l'on trouve chez les géographes de l'Antiquité, « les Arabes des tentes » *(Arabes Skênitai).* Il n'est pas, de soi, péjoratif et, à travers un certain nombre de filtres, il donnera le mot « Sarrasins » dans notre français du Moyen Age. Les sources grecques chrétiennes de l'Antiquité tardive connaissent aussi le terme *Arabioi*[18].

La cinquième clause du traité byzantino-perse est l'indication du caractère habituel et continu de l'activité commerciale des Arabes en général dans les pays du Proche-Orient dépendants des deux grands empires. Quant aux Arabes de la Péninsule, ils ne vivaient pas dans l'isolement. Leurs déplacements commerciaux, outre les pays du Nord, s'étendaient aussi vers le

102. Irfan Shahîd, «The Arabs » (1956), p. 192 *sq.* Nisibe et Dârâ étaient en particulier les centres du commerce de la soie en Haute-Mésopotamie.

103. Par exemple Sozomène (5e s.), *Histoire ecclésiastique,* II, 4 (coll. « Sources chrétiennes », livres I-II, p. 246-247).





Sud en Ethiopie. Les listes que nous trouvons dans les ouvrages postérieurs sur « les marchés célèbres des Arabes avant l'islam » nous donnent une idée des directions de leurs déplacements à l'intérieur même de la Péninsule : sur les douze marchés qui sont passés en revue par Ibn Habîb, un historiographe du 9e siècle, quatre seulement sont des marchés internes ; tous les autres sont à la périphérie : quatre au Yémen, deux en Oman sur le golfe Persique, un au Bahreïn - qui était alors non pas l'archipel mais la région côtière du continent le long du golfe Persique -, et un à Dûmat al-Jandal, aux confins syriens sur la route de Damas[19]. Les Arabes, même à ne considérer que leurs déplacements à l'intérieur de la Péninsule, avaient des marchés largement ouverts sur l'extérieur. Nous savons que les marchands allaient bien au-delà.

Muhammad allait dans le Croissant fertile. Pour mieux comprendre dans quel contexte général se situaient ces déplacements à la veille de la conquête islamique, il convient d'évoquer un territoire de passage obligé pour les commerçants arabes se rendant alors de l'Arabie occidentale vers la Palestine et la Syrie, celui qui était sous le contrôle des rois arabes de Ghassan.

## 4. Les Ghassan

Les confins du Nord de l'Arabie, la partie sud de la Palestine et le désert syrien à l'est de Damas, le Hawrân et le Golan au sud de Damas, étaient sous le contrôle des rois arabes de la tribu des Ghassan. Les Ghassan regroupaient autour d'eux d'autres tribus avec lesquelles ils formaient une puissante confédération. Les Ghassan étaient liés à Byzance par un traité d'alliance *(fœdus)* depuis les premières années du 6e siècle, sous le règne de l'empereur Anastase Ier [491-518]. Ils avaient pris, en cela, la succession d'une confédération arabe qui avait déjà traité avec les Byzantins antérieurement, les Salîh. Ils les avaient supplantés par la force des armes, et ils étaient devenus à leur tour *lesfœde-fati* de l'Empire romain d'Orient. Leurs rois *(mulûk* dans les

19. Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 263-268; voir aussi Yacqûbî, *Târîkh, h* 270-271. Voir ci-dessous, chap. 18, notices nQ21 (Ibn Habîb) et 60 (al-Yacqûbî).

Empereurs romains d'Orient, *fœderati* et rois de Ghassan du 5$^{e}$ au 7$^{e}$ siècle

| *· romains d'Orient* | | *Fœderati* |
|---|---|---|
| | | Tanûkh. Jadhîma al-Abrash [cf. inscr. Umm-al-Jimâl] |
| . | 324-337 | [Imru-1-Qays Ibn $^{c}$Amr (m. 328. Inscr. Namâra) peut-être des Tanûkh *fœderati* de |
| | 364-378 | |
| [$^{er}$ | 379-383 | |
| | 395-408 | |
| [I | 408-450 | *Salîh* |
| | 450-457 | |
| | 457-474 | |
| | 474 | |
| ) | 474-475 | |
| | 475-476 | |
| | 476-491 | *Salîh Ghassan* |
| | 491-518 | 502 ou 503 Tha$^{c}$laba Ibn $^{c}$Amr al-Hârith b. Tha$^{c}$laba [Inscriptions de Zabad 512] |
| | 518-527 | [m. 528] Jabala Ibn al-Hârith |
| $^{r}$ | 527-565 | 528-569 al-Hârith Ibn Jabala [Inscription arabe d'Usays 528) |
| | 565-578 | [Inscription arabe de Harrân 568] ? [al-Nu$^{c}$mân b. al-Hârith b. Ayham] |
| | 578-582 | 569-582 al-Mundhir Ibn al-Hârith |
| | 582-602 • | 582-584 al-Nu$^{c}$mân Ibn al-Mundhir |
| | *Interruption de* | *la royauté des Ghassan* 587 Jafna ? al-Hârith |
| | 602-610 | ? $^{c}$Amr Hujr |
| | 610-641 | |
| *invasion et t* | | *occupation perses en Palestine* [al-Hârith Ibn Abî-Shamir?] ? - 636 Jabala Ibn al-Ayham [défaite du Yarmouk] |

sources arabes) avaient le titre byzantin de phylarques *(phular-choi)*. Ils étaient, moyennant subsides annuels, les alliés militaires *(summachoi)* de Byzance, notamment dans ses combats contre la Perse et contre les alliés arabes de ceux-ci, les rois lakhmides de Hîra, en Mésopotamie. Ils faisaient la police du désert pour contenir ce qui était

considéré comme l'anarchisme de tribus non contrôlées par un pouvoir central. Enfin, comme leurs prédécesseurs, ils avaient un rôle politico-économique : ils percevaient les taxes d'installation des tribus sur leur territoire; ils protégeaient et contrôlaient le va-et-vient commercial et percevaient les droits de passage sur les marchandises transitant d'Arabie vers la Palestine et la Syrie [20].

Le titre arabe de « roi » *(malik),* dans les récits arabes traditionnels concernant cette époque, est assez imprécis. Il pouvait désigner encore les chefs de grandes tribus de la Péninsule qui avaient été autrefois à la tête de véritables royaumes indépendants, tels les rois de Kinda en Arabie centrale [2e moitié du 5e. début du 6e s.], et les rois de Himyar au Yémen [4C-6C s. jusque vers 535]. À la veille de l'islam cependant, le titre de *malik* n'était plus, pour ces anciens rois, qu'un héritage symbolique, en dépit de l'influence des tribus qu'ils représentaient encore. Il n'en était pas de même dans le Nord, où le titre de roi était lié à un véritable pouvoir dû aux traités d'alliance et d'allégeance passés entre certaines confédérations arabes et chacun des deux empires byzantin et perse.

Imru-1-Qays, l'un des ancêtres des rois lakhmides de Hîra en Mésopotamie, avait eu son nom marqué sur une inscription en arabe transcrite dans l'alphabet nabatéen : cette inscription tombale, qui a été découverte à Namâra, en Syrie du Sud, est datée de ce qui correspond à 328 de notre ère, époque de l'abandon du site par les Romains. Imru-1-Qays y est qualifié de « roi de tous les Arabes »[21]. Quoi qu'il en fût de la revendication d'Imru-1-Qays pour une souveraineté s'étendant sur « tous les Arabes », les Lakhmides quant à eux, durant les 5e et 6e siècles, furent de véritables souverains, connus pour le rayonnement de leur capi-

Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 370-372 ; voir chap. 19, texte n-1 ; I. Sha-hîd, *Byzantium and Arabs in the Fifth Century,* p. 283-285.

Voir ci-dessous, chap. 12, §2.



taie Hîra, sur l'Euphrate. Ils furent les alliés efficaces et à peu près constants des Perses. Ils en furent mal récompensés, car les Perses mirent fin violemment à leur volonté d'indépendance en faisant mettre à mort le dernier de leurs rois en 602. À la veille de l'islam, Hîra était sous la souveraineté des Perses, et la royauté des Lakhmides n'était plus que le souvenir récent d'une époque glorieuse mais disparue[22].

Les Ghassan, eux aussi, au 6e et au début du 7e siècle, furent qualifiés de rois. Ceci est attesté longtemps avant l'islam, dans une inscription, en arabe - langue et écriture -, une centaine d'années avant l'hégire. L'inscription du Djebel Usays, à une centaine de kilomètres au sud-est de Damas, est datée de ce qui correspond à 528 de notre ère. Elle mentionne un chef militaire du nom d'Ibrâhîm fils de Mughîra al-Awsî, envoyé en expédition par « al-Hârith le roi ». Il s'agit d'al-Hârith Ibn Jabala [528-5691, le roi le plus célèbre des Ghassan 2\

Sans doute ne doit-on pas se représenter les Ghassan comme les souverains d'un État sédentaire centralisé établi dans des frontières circonscrites avec une capitale fixe : le désert n'a pas de frontière déterminée, mais des groupes humains qui s'y établissent ou le parcourent. De même, mis à part certains règnes saillants, et compte tenu de la perte d'ouvrages dont nous n'avons plus que les titres, il est difficile d'établir une chronologie assurée de la succession de tous ceux qui, parmi leurs chefs, furent « rois » ou phylarques de rang subalterne. La royauté des Ghassan était un pouvoir sur des groupes humains, qu'ils avaient acquis autrefois par leur victoire sur des *fœderati* antérieurs. Elle était fondée sui*leur nombre, leur mobilité, leur capacité guerrière, et leur leadership sur les tribus arabes des déserts syro-palestiniens, dont ils faisaient

partie. Cependant, ils avaient des lieux de résidence ; le plus important était Jâbiya, dans le Golan. Jillîq, à une douzaine de kilomètres au sud de Damas, en était un autre, sans doute pour le campement des troupes ; Dumayr en était un troisième, à 30 kilomètres au nord-est de Damas vers Palmyre ; s'y trouvent encore les vestiges du château de l'un de leurs rois, al-Mundhir [569-582].

104. Voir ci-dessous, chap. 13.
105. Ci-dessous, chap. 12, § 3.





En raison de leur mobilité et de leurs capacités guerrières, les Ghassan étaient pour Byzance des alliés indispensables qu'il lui fallait ménager. Aussi jouaient-ils, comme les Lakhmides leurs ennemis du côté perse, un rôle important sur l'échiquier politique et militaire. En 549, le roi ghassanide al-Hârith Ibn Jabala eut un représentant qui faisait partie des ambassades à Ma'rib auprès d'Abraha, le souverain du Yémen, à côté de celles du roi arabe de Hîra, des empereurs de Byzance, de Perse et d'Ethiopie ; son nom figure donc sur la grande stèle commémorative d'Abraha à Ma'rib. À la fin du 6$^{L}$ siècle, l'indépendance des deux successeurs d'al-Hârith provoqua leur chute sous les empereurs byzantins Tibère II et Maurice. Mais le phylarquat réapparaît peu après avec Jafna et subsiste jusqu'à l'invasion puis l'occupation perses en Syrie-Palestine de 614 à 629.

À la faveur du triomphe d'Héraclius sur les Perses et de sa politique religieuse conciliatrice, les Ghassan jouèrent à nouveau leur rôle politique et militaire comme *fœderati* de l'Empire byzantin durant la brève période qui précéda la conquête islamique[24]. Nous en avons l'écho surtout par les sources arabes. Muhammad aurait envoyé des émissaires successifs aux derniers Ghassanides, « rois des confins du *Shâm* », pour se les concilier, mais sans grand succès[25]. Ils représentaient en effet un obstacle militaire difficile à contourner dans une tentative d'expansion vers le Nord, et l'on citera une imprécation qu'aurait lancée Muhammad à leur propos : « Mon Dieu, fais disparaître la royauté des Ghassan ! »[26] Le dernier de leurs rois, Jabala Ibn al-Ayham, sera défait aux côtés des Byzantins à la bataille du Yarmouk en 636.

Il serait erroné de croire que les Ghassan, *fœderati* de l'Empire byzantin, n'étaient pas profondément arabes dans leur langue, leur mode de vie et leur culture ; les sources littéraires arabes nous en fournissent de nombreux témoignages, car ils faisaient partie du circuit des poètes en quête de la faveur des

106. Sur cette dernière période de l'histoire ghassanide, qui demeure obscure, Irfân Shahîd, *Byzantium... Sixth Century* (1995), p. 646-651.
107. Ibn Hishâm, *Sîra,* II, 607 ; cf. Caetani, *Annali,* II, 1 (1907), p. 69-70 ; le *Shâm* désigne la Syrie-Palestine.
108. *Allâhumma, adhhib mulk Ghassan :* Jâhiz, *Bayân,* II, 28 ; III, 289.



princes. Hassan Ibn Thâbit, le poète de la tribu des Khazraj à Yathrib, était d'une tribu apparentée aux Ghassan. Il fut le panégyriste des derniers de leurs rois. Mais, dans la seconde partie de sa vie, il deviendra le panégyriste attitré de Muhammad et de son mouvement, la puissance

montante27. Nous avons également l'écho de leur mode de vie et de leur culture propres, indépendamment des sources arabes, dans les récits qui nous sont parvenus à travers la chronique syriaque de Michel le Syrien 28.

Aussi étonnant que cela puisse paraître de la part de gens que certains ont tendance à considérer comme de frustes cavaliers nomades mercenaires des Grecs, les Ghassan ont laissé derrière eux une réputation de bâtisseurs29. Cette réputation est loin d'être surfaite car nous en avons les témoins sur le terrain : la tour du monastère construit par al-Hârith Ibn Jabala [528-569] à Qasr al-Hayr al-Gharbî, dans le désert entre Palmyre et Damas ; l'inscription grecque dans l'abside d'une construction - église ou prétoire - associée au nom d'al-Mundhir fils d'al-Hârith [569-582] à Sergiopolis (future Rusâfa), à 30 kilomètres au sud du cours supérieur de l'Euphrate ; le château d'al-Mundhir à Dumayr, la place militaire citée plus haut30. Les Omeyyades, héritiers de certains de ces sites, continueront et amplifieront la tradition des « châteaux du désert », non plus seulement châteaux forts, mais résidences impériales.

Aux constructions religieuses ou militaires s'ajoute même le souci des équipements hydrauliques. Sergiopolis était un ancien établissement romain, mis en valeur et développé sous le règne de l'empereur byzantin Justinien [527-565]. Outre ses remparts et ses églises, la ville était doté*e de trois grandes citernes et d'un ingénieux système de distribution des eaux pluviales de printemps. C'est à un phylarque ghassanide, al-Nucmân Ibn

27 Abû-1-Faraj al-Isfahânî, Aghânî, XV, 153 sq. ; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe. Il (1964), 313-316 et réf. ; sur Abû-1-Faraj al-Isfahânî, chap. 18, notice n-4.

28 Chronique, II, 246-248. Voir ci-dessous, chap. 18, notice no. 4.

29 Hamza, Tawârîkh, p. 117-120, qui, dans la chronique des rois de Ghassan, évoque plusieurs châteaux forts construits par ceux-ci.

30 I. Shahîd, Byzantium... Sixth Century (1995), p. 258-261 et photographie au début de l'ouvrage (Qasr al-Hayr): p. 495-505 et photographies p. 502 et à la fin de l'ouvrage (Sergiopolis, Dumayr).





Hârith b. al-Ayham, que sont attribuées la restauration des citernes détruites par la guerre, et la construction d'une nouvelle citerne de plus grande dimension encore[31]. Sergiopolis était le lieu de pèlerinage de saint Serge « l'Arabe », martyr romain du début du 4e siècle.

Les Ghassan étaient chrétiens. Ils étaient les soutiens actifs et intransigeants de l'Eglise monophysite jacobite, dissidente d'avec l'orthodoxie des grands conciles œcuméniques. Ils menaient leur politique religieuse propre en développant leur Église dans les territoires de leur ressort, alors que les empereurs de Byzance étaient les garants politiques de l'orthodoxie, qu'ils tentaient d'imposer souvent par la force. Ce fut une des raisons qui contribuèrent souvent à leurs démêlés avec les Byzantins, jusqu'au point, finalement, de la rupture. Nous avons sur ces questions une documentation relativement fournie grâce aux sources chrétiennes du temps; celles-ci reflètent bien l'atmosphère de ces querelles confessionnelles, où persécutés devenaient à leur tour persécuteurs. La description des rois de Ghassan du 6e siècle y est haute en couleur[32].

Parce qu'ils furent les *fœderati* des Byzantins, on entend dire parfois que les Ghassan avaient été - ou presque - des rois « fantoches ». Une telle dépréciation, anachronique au demeurant, est controuvée par l'épigraphie et l'archéologie et par les sources grecques et syriaques. Elle est controuvée également, et notablement, par les sources arabes ultérieures : Ibn Habîb présente leurs rapports avec les Byzantins comme résultant d'une alliance garantie par un traité écrit entre l'empereur des *Rûm* et

109. Hamza, *Tawârîkh,* p. 120, qui parle seulement de restauration des citernes détruites par les Lakhmides de Hîra ; Yâqût, *Buldân,* III, 47, dans l'article «al-Rusâfa», qui ne parle pas seulement de restauration des citernes détruites, mais aussi de la construction d'une nouvelle, « la plus grande », « assez longtemps avant l'islam », précise-t-il. Il s'appuie sur un ouvrage intitulé « Histoire des rois de Ghassan » *(Akhbâr mulûk Ghassan)* aujourd'hui perdu. Voir aussi *El,* VIII, 648b-649a, dans l'article «al-Rusâfa » (3 al-Rusâfa de Syrie) par C.P. Haase (1994).

110. I. Shahîd, *Byzantium... Sixth Cenîury* (1995), chap. vi; François Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du vif au vin[1'] siècle,* Paris, Imprimerie nationale (Cahiers de la Société asiatique), 1933, p. 49-91.





Thaᶜlaba, le premier de leurs rois, avec des contreparties des deux côtés, et non comme une sujétion des Ghassan sous le pouvoir byzantin. Ceci est redit par la relation parallèle de Yaᶜqûbî sur l'accession des Ghassan à la royauté[33]. A la fin de sa courte chronique des Ghassan, Ibn Habîb parle du dernier Ghassanide, Jabala Ibn al-Ayham, « dont le règne *(mulk)* communiqua avec *(ittasala bi)* le califat de ᶜOmar». L'auteur semble avoir eu l'idée de souligner la continuité entre deux souverains arabes dont l'un avait triomphé de l'autre par la force des armes. C'est là une vue rétrospective qui est bien dans la ligne de ce que nous connaissons d'Ibn Habîb et de son ouvrage, soucieux de marquer la continuité avec les Arabes d'antan. Il est de fait que les Ghassan furent des protagonistes de taille dans leur opposition à la conquête islamique, même s'ils ne réussirent pas à arrêter le flot des nouveaux conquérants vers le Nord. Un jugement dépréciatif à leur égard reviendrait à mésestimer les Arabes dans une période importante, colorée et aussi remarquable qu'une autre, de leur histoire.

## 5. Les aventures d'un marchand qurayshite

*Le passage en douane*

Les personnages du récit qui suit sont ᶜOmar Ibn al-Khattâb et Zinbâᶜ Abû-Rawh. ᶜOmar était de la tribu des Quraysh. Selon les sources islamiques, il sera l'un des compagnons les plus proches du prophète de l'islam ; il en sera plus tard le deuxième successeur et ce sera sous son califat que se réaliseront avec succès les premières conquêtes islamiques.

Quant à Zinbâᶜ, il était des Judhâm, une tribu arabe plus ou moins christianisée des confins de la Palestine byzantine du Sud. Cette tribu, avec d'autres et en particulier les Lakhm qu'elle avait absorbés, était confédérée avec les Ghassan. Zinbâᶜ Abû-Rawh était le collecteur des taxes dans le territoire de sa tribu. Ce n'était pas un simple « percepteur » : cette fonction d'auto-

33. Ibn Habîb, voir ci-dessous, chap. 19, texte n°1 ; Yaᶜqûbî, *Târîkh,* I, 206-208, qui raconte même une guerre entre Ghassanides et Byzantins, où ceux-ci sont obligés de négocier (p. 207).





rite était assumée, chez les *fœderati,* par un personnage de rang. Il est dit qu'il assumait cette fonction pour le compte de l'avant-dernier roi de Ghassan, qui est nommé al-Hârith Ibn Abî-Shamir[34]. Selon les sources arabes, certains clans des Judhâm négocièrent par la suite leur allégeance au mouvement islamique naissant. On raconte que Zinbâᶜ rencontra Muhammad et accepta son arbitrage en faveur d'un esclave qu'il avait durement maltraité[35]. Aussi sera-t-il

répertorié plus tard, non sans contestations, parmi les « compagnons du prophète ». Après la conquête islamique, le fils de Zinbâc, Rawh, sera l'un des nobles *(ashrâf)* de Syrie sur lesquels s'appuyait le pouvoir omeyyade ; il sera gouverneur de la Palestine et étroitement associé à la politique omeyyade sous les règnes de Marwân et de cAbd-al-Malik. Ce fut sans doute ce rôle politique de Rawh qui suscita les opinions contrastées concernant son père Zinbâc [%].

Le temps du récit est celui dit de la *Jâhiliyya,* terme dépré-ciatif désignant la période pré-islamique[37]. Voici ce récit :

> « al-Zubayr Ibn Bakkâr a raconté dans (son livre) *al-Muwaf-faqiyyât,* d'après al-Madâ'inî le tenant de Hishâm Ibn al-Kalbî, qui le tenait de son père, (ce qui suit) : Au temps de la *Jâhiliyya,* cOmar se mit en route avec un groupe de la tribu de Quraysh pour faire du commerce. Lorsqu'ils arrivèrent en Palestine, on leur dit : Zinbâc Ibn Rawh Ibn Salâma le Judhâmî perçoit la dîme sur ceux qui passent, pour le compte d'al-Hârith Ibn Abî-Shamir. cOmar raconte : "Nous allâmes aussitôt chercher l'or que nous avions et nous

111. Très nombreuses sont les sources arabes (Ibn Habîb, Balâdhurî, Wâqidî, Ibn Sacd, Yâqût [ ?]) qui donnent ce nom à l'avant-dernier roi de Ghassan ; quelques autres disent que ce nom était une autre manière de désigner al-Hârith Ibn Jabala, le Ghassanide du 6e siècle (Ibn Qutayba, Hamza) ; I. Shahîd semble avoir opté pour cette seconde opinion : *Byzan-tium... Sixth Century* (1995), p. 322-325 et p. 664.
112. Ibn Hishâm, *Sîra,* II, 591-592; Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 421 ; Ibn Sacd, *Tabaqât,* I, 354-355 ; VII, 505-506.
113. *El,* VIII, 481b-482a, « Rawh b. Zinbâc » par G.R. Hawting (1994) ; Isaac Hasson, « Le chef judhâmite Rawh ibn Zinbâc », *Studia Islamica,* LXXVII (1993), 95-121.
114. La *Jâhiliyya* est le temps de « l'ignorance » où les hommes étaient de la Loi de Dieu.





> le fîmes avaler par une de nos chamelles, en nous disant : Ainsi, lorsque nous serons passés, nous regorgerons et nous aurons sauvegardé notre or. Lorsque nous passâmes devant Zinbâc, il dit : Fouillez-les ! On nous fouilla mais on ne trouva sur nous que quelques petites choses. Il dit alors : Présentez-moi leurs chameaux ! Cette chamelle passa donc devant lui. Il dit : Égorgez-la ! Je lui dis : Pourquoi donc ? - Pour voir s'il y a de l'or dans son ventre, dit-il. S'il n'y en a pas, tu auras une autre chamelle à la place, et celle-ci, tu la mangeras. Alors, poursuivait cOmar, on ouvrit le ventre de la chamelle, et l'or coula. Aussi Zinbâc nous imposa-t-il des droits très lourds." Zinbâc avait insulté cOmar. Ce fut à ce propos que cOmar déclama (le distique suivant) :
>
> *Lorsque, dans une localité, je rencontrerai Zinbâc Ibn Rawh * j'en tirerai justice, et, de regret, il en claquera des dents ;*
> *Il saura que mon clan est le clan du Fils de Ghâlib * gens qui savent frapper du sabre dans la mêlée, et parcourir les déserts brûlés. »* *

Dans mon étude, il s'agit autant de l'écriture de l'histoire que de l'histoire elle-même. Aussi j'inviterai le lecteur à me suivre dans une analyse quelque peu précise de ce récit.

On ne peut, en effet, l'utiliser sans prendre les précautions critiques d'usage. Peut-être a-t-il été écrit déjà au 8e siècle dans un ouvrage que nous n'avons plus. Il nous parvient par l'intermédiaire d'un milieu de transmetteurs de généalogies et de récits arabes sur les temps antiques, la famille bien connue des Ibn al-Kalbî. La version écrite finale nous en parvient par un auteur du 9e siècle lié à la cour abbasside, al-Zubayr Ibn Bak-kâr[39]. Je n'ai pas connaissance d'une autre version du récit lui-même. Néanmoins, nous trouvons le premier vers du distique final cité dans d'autres ouvrages de façon isolée, sans que le « récit de cOmar » auquel il est fait allusion ne soit fourni. Il était donc connu, mais je ne sais pas sous quelle forme.

115. Ibn Hajar, *Isâba,* II, 470-471, trad. A.-L. de Prémare; cf. Hasson, «Le chef» (1993), p. 99-101.

116. Ci-dessous, chap. 18, notices n-27 (Ibn al-Kalbî) et 62 (al-Zubayr Ibn Bakkâr).





Il est fort possible que, pour la version qui est citée ci-dessus, l'auteur ait opéré un blocage en une seule unité de deux informations initialement indépendantes : notre récit d'un côté, et le distique de l'autre, lequel, à l'origine, était sans doute illustré par un récit parallèle ; le raccord artificiel de notre récit au distique est d'ailleurs apparent.

De plus, il faut envisager l'éventualité que le distique provienne d'une intention malveillante à l'égard de la famille de Rawh, le fils de Zinbâ[c]. En effet Rawh fut, sous les Omeyyades, un rival politique de certains chefs des Kalb, tribu d'origine du narrateur Muhammad al-Kalbî et de son fils et transmetteur Hishâm. On trouve ailleurs d'autres exemples de propos malveillants à l'égard de Rawh et de sa famille[40]. Enfin, l'ouvrage de Zubayr Ibn Bakkâr, dont le récit écrit est tiré, était dédié à un prince abbasside, chef de guerre de la dynastie, pour laquelle les Omeyyades n'avaient pas cessé d'être des rivaux dans l'Empire islamique : ceux-ci étaient à la tête d'un émirat indépendant à Cordoue. Un récit mettant en scène le calife [c]Omar opposé à une famille de notables syriens supporteurs des anciens Omeyyades de Damas pouvait donc être de bonne venue dans un ouvrage dédié à un prince et chef de guerre abbasside.

Tel quel, cependant, et sur un autre registre, le récit semble correspondre à quelque chose de réel. Il rend compte, sur le mode anecdotique, du contrôle exercé par les empires du Nord sur le va-et-vient commercial des Arabes. Ce contrôle est effectué ici par les Judhâm pour le compte des Ghassan. Il n'y est pas dit que les Ghassan opèrent pour le compte des Byzantins, mais on peut le supposer car cela faisait partie du traité d'alliance entre Byzance et ses *fœderati.* La localité de passage en douane n'est pas précisée ; mais on sait que la route naturelle venant du Hedjâz passait par Ma[c]ân, nœud important des voies de communication, au nord-est de la pointe du golfe de [c]Aqaba ; Ma[c]ân était sur le territoire de Judhâm[41]. L'anecdote est donc bien enracinée dans la réalité d'un contexte général.

117. Ibn Durayd, *Ishtiqâq,* p. 376 ; *LA,* racine NSF (S emphat., sous le voc. *nisf)* et ZB[C] ; Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 364 et 420-421.
118. *El,* V, 903b, « Ma[c]ân » par N. Elisseeff (1984); II, 588, « Djud-hâm » par CE. Bosworth (1957) ; Ibn Hishâm, *Sîra,* II, 591.





Le récit évoque [c]Omar et ses compagnons comme des commerçants arabes ordinaires, certes, mais suscitant cependant une certaine vigilance de la part de Zinbâ[c]. Rien de précis n'est dit sur la nature de leur commerce. Mais il est question de l'or *(dhahab).* Apparemment, il ne s'agit pas d'une grosse quantité : tout l'or disponible que ces commerçants tentent de soustraire aux droits de péage tient dans le ventre d'une chamelle. Il peut s'agir, dans l'esprit du narrateur, soit de pièces d'or, monnaie d'échange pour les futures transactions en Palestine, soit de bijoux en or acquis sur des marchés arabes locaux et que l'on revendra. Reste à savoir par quelle technique les chameliers ont fait avaler cela à la bête. Mais il ne peut s'agir d'or brut, en paillettes par exemple car, alors, le mot utilisé aurait été *tibr,* terme et objet bien connus des textes arabes. De plus, récupérer des paillettes d'or dans les entrailles d'une chamelle aurait été sans doute plus difficile que récupérer des pièces de monnaie. Ce qui est transporté vers le Nord semble donc ne pas être d'un volume important. Dans un autre récit concernant une période postérieure, un des proches de Muhammad, partant avec quelques Qurayshites vers la Syrie-Palestine pour affaires commerciales, placera les

marchandises dans deux sacs faits de la peau tannée de deux testicules de bouc [42].

On a quelque peu brodé de façon romantique, en parlant d'encens, d'épices, de soie, etc., sur l'importance de La Mecque avant l'islam comme relais dans le grand trafic international entre le Yémen et la Syrie[43]. Ce n'est pas ce qui ressort d'un autre récit attribué à cOmar sur son propre commerce et celui de ses compagnons de Quraysh :

> « Je me dirigeai vers le Shâm (= Palestine et Syrie) pour commercer. J'étais dans un groupe de Quraysh parmi lesquels se trouvait Abû-Sufyân fils de Harb. Notre destination était Gaza. Lorsque nous y arrivâmes, nous constatâmes que (l'activité) des marchés en était interrompue et que nos marchandises nous restaient. On nous dit : "Si vous alliez à Damas, vous y réaliseriez vos affaires." Nous y allâmes. Nous

119. Wâqidî, *Maghâzî,* II, 564.
120. Watt, *Mahomet* (1989), p. 21 ; Rodinson, *Mahomet* (1961), p. 62-63.





> commerçâmes, vendant et achetant selon les besoins de notre pays. Puis nous prîmes le chemin du retour vers celui-ci. » ^

Les études savantes sur le commerce de La Mecque avant l'islam aboutissent à des opinions très contrastées[45]. On sait, en tout cas, que les routes caravanières pour le « grand commerce international » à travers la Péninsule avaient été abandonnées depuis l'époque romaine au profit des voies maritimes. Les Yéménites eux-mêmes étaient concurrencés commercialement par les Éthiopiens, lesquels transitaient par la mer Rouge. Les Quraysh connaissaient, eux aussi, la route maritime : il en existait un relais portuaire sur la côte non loin de La Mecque, à partir duquel on s'embarquait vers l'Ethiopie, et de là vers l'Egypte. Quoi qu'il en soit, dans nos récits il ne s'agit pas d'un grand commerce international selon le mode antique (encens, épices, soie, etc.). L'activité commerciale y est organisée, certes, mais il semble qu'il s'agisse là d'un commerce de besoin, où l'on vendait et achetait « pour les besoins de notre pays », dit cOmar.

Le distique associé au récit confère à celui-ci une visée qui dépasse l'anecdote amusante. Sous le nom de son ancêtre Ghâlib (qui signifie «Vainqueur»), c'est de cOmar qu'il s'agit, et des rapports des premiers musulmans avec les Ghassan. Le second vers du distique proclame qu'à partir des déserts brûlés dont ils viennent, les Fils de Ghâlib prendront leur revanche par le sabre dans la mêlée des combats. Zinbâc représente les Judhâm qui œuvrent contre les Quraysh, au profit des Ghassan, représentés par l'avant-dernier de leurs rois.

Au début de la période islamique, les Ghassan et leurs confédérés des Judhâm furent, aux confins de l'Arabie et de la Palestine, les premiers ennemis des confédérés musulmans de Yathrib. En l'an 5 H [626], selon les sources islamiques, la menace pesa sur Yathrib d'une attaque ghassanide dirigée contre le Hedjâz[46]. Un récit nous montre cOmar sur le qui-vive : un de ses compagnons, au début de la nuit, vient frapper vio-

121. Ibn cAsâkir, *Târîkh Dimashq* (abrégé en *TD* par la suite), LXIV, 291.
122. Par exemple Crone. *Meccan Trade* (1987); Simon, «Commerce sans guerre » (1970), réimpr. *Recherches* (1979) et *Meccan Trade* (1989).
123. Balâdhurî, *Ansâh,* I, 341 (n°728).





lemment à sa porte et lui dit : « Mauvaise nouvelle ! - Quoi, répond cOmar effrayé, les Ghassan arrivent ? ! - Non ! pire que cela et plus long à expliquer : l'envoyé de Dieu vient de répudier ses

femmes. » [47]

En dépit du distique éloquent qui est associé à notre anecdote, rien, dans les sources islamiques, ne nous dit que ᶜOmar fut un héros guerrier ; elles ont tendance à nous dire plutôt le contraire. Mais ce fut sans doute un bon politique. Il est présenté habituellement comme l'organisateur rigoureux de l'Etat islamique issu des conquêtes de son temps. Il ne sortit guère de Yathrib pourtant. L'unique déplacement en Palestine dont il est assuré qu'il l'effectua à l'époque de la conquête eut lieu durant l'été 636 [15 H]. Il vint précisément dans le Golan, à Jâbiya la résidence principale des Ghassan, pour y superviser la répartition du butin pris sur eux et leurs confédérés des Judhâm et sur les Byzantins, qui venaient d'être défaits sur le Yarmouk, au sud du lac de Tibériade [48].

### *Les tribulations de ᶜOmar le marchand en Syrie*

Bien avant cela, comme nous l'avons vu, ce n'est pas seulement à la douane des Judhâm que, selon les sources islamiques, nous pouvons suivre la trace de ᶜOmar durant la période qui précéda l'islam. Les localités ou les régions où nous le rencontrons sont en particulier Gaza, la TransJordanie et Damas. En effet, de Maᶜân, le carrefour de pistes des Judhâm évoqué plus haut, on pouvait s'acheminer directement vers le Nord, à travers la Balqâ', à l'est de la mer Morte, et, par Amman puis Bosrâ, aller

124.Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* VIII, 183 ; voir Hoyland, *Seeing* (1997), p. 557-558 et n. 60. L'histoire de la menace de répudiation fait partie des commentaires sur le *Coran* 66, 5 et de toutes les biographies de Muhammad. Les incursions que les Ghassan effectuèrent au cours de leur histoire en direction du Hedjâz sont plus d'une fois évoquées par les sources : Ibn Qutayba, *Maᶜârif,* p. 642 ; cf. Shahîd, *Byzantium... Sixth Century* (1995), p. 328-331 (contre Khaybar, à 150 kilomètres au nord de Yathrib) ; Yâqût, *Buldân,* IV, 338b, dans l'article « Qurâ » (contre les oasis du Wâdî 1-Qurâ, au Nord du Hedjâz).

125.Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XLIV, 6-8 ; Busse (1986), p. 159. Selon Balâdhu-rî, *Futûh,* p. 184, les Ghassan avec leurs confédérés Lakhm et Judhâm étaient en avant-garde lors de la bataille du Yarmouk.





jusqu'à Damas; d'autres voies allaient vers le Nord-Ouest jusqu'à Gaza et au-delà. D'après les sources islamiques, Gaza était, pour les Quraysh, une destination très habituelle.

Quant à Damas, elle est associée à ᶜOmar commerçant dans un récit assez curieux dont la sobriété initiale n'a pas manqué d'être amplifiée symboliquement à la gloire du calife qu'il devint plus tard. Une version courte en est transmise par un géographe du 10e siècle, al-Muhallabî, qui le rapporte sur le mode du « on **dit** » :

> « Lorsqu'une église avait besoin de réparations, dit-on, il était de la pratique des Byzantins de réquisitionner les étrangers qu'ils trouvaient dans leurs villes. Anciennement, avant l'islam, les Quraysh voyageaient en Syrie-Palestine *(al-Shâm)* pour commercer. Une fois, ᶜOmar entra précisément au moment où Ton avait besoin d'imposer la corvée aux étrangers, et il dut se soumettre à la corvée dans l'église durant plusieurs jours. » [49]

Nous retrouvons ce récit amplifié chez Ibn ᶜAsâkir [12e s.], dans le volume de son *Histoire de la ville de Damas* consacré à ᶜOmar. La filière de transmission en remonte jusqu'à Aslam, un esclave éthiopien de ᶜOmar, qu'il avait acheté après la mort de Muhammad, et qui est connu des spécialistes de la Tradition comme ayant transmis des *hadîth* de son maître. C'est donc ᶜOmar qui est présenté comme le narrateur et dont le récit est transmis par son esclave Aslam. Je ne ferai qu'en résumer les éléments essentiels, car la relation est très longue :

ᶜOmar part, avec un groupe de Quraysh, pour commercer en Syrie. À peine sorti de La Mecque, il s'aperçoit qu'il a oublié de régler au préalable une affaire importante. Il rebrousse chemin, disant à ses compagnons qu'il les rejoindra plus tard. Arrivé à Damas et parcourant l'un

de ses marchés, il est réquisitionné par une autorité de la ville, un patrice *(bitriq),* pour travailler à déblayer une église. ᶜOmar renâcle et tue d'un coup de pelle le préposé qui veut le contraindre. Il s'enfuit, se réfugie dans un monastère appelé Dayr al-ᶜAdas. Un moine l'accueille et le

49. Muhallabî, *Masâlik* (Le Caire, 1958) p. 65, trad. A.-L. de Prémare ; voir I. Hasson, « Le chef» (1993), p. 101, n. 23, qui traduit aussi le texte. Sur Muhallabî, ci-dessous, chap. 18, notice n'-42.



nourrit ; puis il le munit de provisions de route, lui donne une ânesse et lui indique la filière des couvents où lui et l'ânesse, qui sera son guide, pourront trouver gîte, nourriture et boisson en retournant vers le Hedjâz. Lorsqu'il sera arrivé, qu'il renvoie l'ânesse : celle-ci reviendra toute seule par le même chemin. ᶜOmar finit par rejoindre ainsi ses compagnons à Tabouk, en Arabie, à l'extrême sud du domaine contrôlé par Byzance et ses alliés, et il retourne avec eux vers le Hedjâz. Beaucoup plus tard, ᶜOmar devenu calife, et étant entré en Syrie en conquérant, le moine qui l'avait aidé vient le voir et se rappelle à son bon souvenir grâce à un écrit que, pressentant son grand destin, il avait obtenu de lui lors de leur première rencontre. Le calife lui garantit la sauvegarde de son monastère comme il l'avait promis sur cet écrit, à condition que les moines assistent, guident et soignent les musulmans qui y passeront[50].

Ce récit fait partie de la légende de ᶜOmar. Le même auteur en fournit une variante, encore plus longue, à la fin de son ouvrage et par une autre filière[51]. Certains éléments en figurent séparément dans d'autres ouvrages historiographiques. L'ânesse, dans ces légendes symboliques, est déjà celle du messie humble et pacifique évoqué par le prophète de l'Ancien Testament *Zacharie* [9, 9] et dont l'image avait été utilisée à propos de Jésus par l'évangile de *Matthieu* [21, 4-5]. La légende s'étoffera encore à propos de l'entrée supposée du calife ᶜOmar à Jérusalem[52]. Quant à l'épisode du moine venant se rappeler au bon souvenir du calife triomphant en lui exhibant un écrit obtenu de lui antérieurement, on le retrouve ailleurs, mais à propos des conditions de sauvegarde de Bethléem, et non plus du monastère Dayr al-ᶜAdas. Ici encore la légende s'entrecroise avec celle de la rencontre entre le calife ᶜOmar et le patriarche Sophronios à Jérusalem5-\ Ce qui est pourtant remarquable dans le récit transmis en deux versions par Ibn ᶜAsâkir, c'est la continuité qui y est établie entre ᶜOmar le commerçant de Quraysh, et ᶜOmar le calife de la conquête.

126.Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XLIV, 6-8. Sur Ibn ᶜAsâkir, ci-dessous, chap. 18, notice nˢ 18.
127.*Ibid., LXIV,* 291-295.
128.Ci-dessous, chap. 8, §6.
129.Yâqût, *Buldân,* I, 521b-522a, « Bayt Lahm ».

**CHAPITRE 3**

# *La saga des Quraysh*

SELON les sources islamiques, les fondateurs de l'islam, y compris le prophète, étaient de la tribu des Quraysh. La manière dont fut écrite l'histoire des débuts de l'islam fut donc étroitement liée à la reconstruction de la généalogie des Quraysh et aux significations qui furent données aux parcours de leurs ancêtres. Compte tenu de l'importance qui est accordée aux éléments qurayshites durant toute la période des fondations de l'islam, il me semble utile d'en présenter les branches principales, à titre de repères : les tableaux ci-après (p. 58, 61, 64-65) présentent sous une forme simplifiée la reconstitution qu'en ont effectuée les généalogistes arabes des 8ᵉ et 9ᵉ

siècles. Je me limite, dans le troisième tableau, aux branches qui, à partir de Fihr, leur ancêtre commun, aboutissent respectivement à chacun des principaux personnages que l'on verra à la tête de la *umma* islamique au cours du premier siècle de son histoire.
Curieusement, le nom de Quraysh ne figure pas dans la généalogie récapitulative qui est présentée de Muhammad au tout début de la *S ira* d'Ibn Hishâm et qui remonte à Adam en passant par Ismaël et Abraham '. Ce nom, en effet, a été l'objet de débats contradictoires chez les généalogistes. Qui, dans la lignée, fut le premier à le porter? C'est Fihr, l'ancêtre commun des clans de La Mecque, dit-on généralement. Mais les choses ne sont pas si simples [2].

130. Ibn Hishâm, *Sîra,* 1, 1-4.
131. *Ibid.,* I, 93-94, où émerge la discussion contradictoire sur le premier qui porta le nom de Quraysh et sur la signification de ce nom.





Les généalogistes arabes des $8^{e}$-$9^{e}$ siècles font remonter les Quraysh à un ensemble de clans descendant d'un ancêtre lointain du nom de Kinâna. Celui-ci, d'après le schéma général, appartenait à la lignée de $^{c}$Adnân, l'ancêtre éponyme des Arabes du Nord. Le tableau simplifié s'en présente de la façon suivante : schema.

Les Arabes du Nord sont le plus souvent désignés soit sous le nom de Ma$^{c}$add, soit sous le nom de Mudar : les Quraysh descendant de Kinâna sont donc classés dans l'ensemble Mudar. Quant au nom de Quraysh, il a donné lieu à des traditions divergentes.

## 1. Les deux Quraysh

Selon une tradition antique rapportée par Zubayrî [m. 851], qui consacra un ouvrage à la généalogie de la tribu, le premier qui porta le nom de Quraysh était « le guide des Fils de Kinâna dans leur commerce ». Le guide, qui n'était pas un des fils de Kinâna, leur était cependant tellement familier que lorsqu'on apercevait leurs caravanes guidées par lui on disait : « Les chameaux de Quraysh arrivent ! », et ce fut ainsi que le nom aurait été transposé sur les descendants de Kinâna. Parlant des descendants





d'un fils de Kinâna nommé $^{c}$Amr, Zubayrî note incidemment : « Quant aux descendants de $^{c}$Amr b. Kinâna, leur territoire est en Palestine ; ils sont peu nombreux. »[3]

Selon d'autres traditions, centrées sur l'histoire ancienne de la tribu à La Mecque, Quraysh n'était qu'un surnom symbolique ; le premier qui le porta fut soit un fils de Kinâna nommé al-Nadr (ou Qays), soit le petit-fils de celui-ci, Fihr, soit le descendant de ce dernier à la sixième génération nommé Qusayy (ou Zayd). Quant à la signification du surnom, à partir de la racine QRSh, elle est triple, dit-on : d'abord « petit requin », sorte de totem symbolisant la force, car cet animal marin mange tous les autres animaux marins ; ensuite « amasseur de biens grâce au commerce » : les Quraysh, en effet, s'adonnaient au commerce et non à l'agriculture ou au petit élevage ; enfin « rassembler / fédérateur », car Fihr et Qusayy furent fédérateurs des clans Kinâna pour la défense ou la conquête de La Mecque.

Fihr, dit-on, fut le chef d'un groupement de Kinâna et défendit le sanctuaire de La Mecque contre les attaques d'un roi de Himyar en Arabie du Sud, lequel voulait en transférer les pierres au Yémen en vue d'y ériger un lieu de pèlerinage concurrent pour les Arabes. Quant à Qusayy, six générations après, il venait, dit-on, de Syrie ou du Sud de la Palestine. Ayant de nombreux enfants et de grands biens, il fédéra autour de lui plusieurs clans dispersés des Kinâna et il réussit à s'imposer à La Mecque en y supplantant une tribu antérieure jusque-là détentrice du sanctuaire de la Ka$^{c}$ba. Ce fut donc Qusayy qui fit de celui-ci le lieu propre des Quraysh rassemblés[4]. Il n'y a donc d'authentiques Quraysh que les descendants de Fihr et de Qusayy, conclut-on avec insistance. Les autres n'étaient que des «pièces rapportées», que l'on avait rattachées ultérieurement aux Kinâna[5].

Nous sommes donc en présence de deux branches concurrentes de Quraysh : celle de Quraysh le guide, élément initialement étranger, mais qui bénéficia d'un raccord généalogique

132.Zubayrî, *Nasab Quraysh,* p. 10-12.
133.Tabarî, *Târîkh,* I, 1089-1104; *LA,* racine QRSh. Dans l'usage courant, en Syrie, en Egypte et au Maghreb, la racine QRSh signifie « croquer » ou « craquer sous la dent ».
134.Ibn *Hdzm,Jamhara,* p. 11-12.





l'intégrant aux Fils de Kinâna ; et celle des authentiques descendants de Kinâna, qui, par une sorte de captation onomastique, symbolisèrent dans le nom de Quraysh à la fois la force, la richesse commerciale et la capacité de fédérer autour de la Ka$^{c}$ba des clans tribaux jusque-là dispersés. Ce fut bien sûr à cette seconde branche que fut rattachée la généalogie officielle de Muhammad, les significations symboliques du nom Quraysh et des récits étiologiques qui l'encadraient préfigurant le statut éminent du prophète de l'islam comme envoyé de Dieu vers sa propre tribu à La Mecque.

Un autre récit étiologique mérite mention dans le cadre des significations préfiguratives de l'islam naissant, mais il concerne la branche initiale de Quraysh le guide : dans la lignée rapportée dont il est issu, celui-ci est fils de Badr. Pour ces temps anciens, un lieu hautement symbolique est signalé par les généalogistes musulmans : Badr, le père de Quraysh le guide, aurait foré un puits que l'on désigna par son nom. Ce puits se trouvait à l'endroit même où aura lieu la première victoire de Muhammad et de ses partisans contre leurs ennemis les Quraysh réfractaires de La Mecque[6]. Dans les premières années de l'hégire en effet, les Quraysh commerçants de La Mecque étaient décidés à protéger leurs caravanes revenant de Palestine contre les razzias effectuées depuis quelque temps par les partisans de Muhammad ; mais ils furent défaits au puits de Badr. On localisera ce site entre Yathrib et le port d'al-Jâr sur la mer Rouge, à une nuit de marche de la côte, et l'on fera valoir un passage coranique qui fait allusion à une victoire remportée à un lieu dit Badr grâce à l'assistance de Dieu et de ses anges. La construction symbolique, associant les deux branches concurrentes des Quraysh, traverse le temps et l'espace pour aboutir à la victoire de l'islam, à l'aube du 7$^{e}$ siècle, au puits de Badr, au Hedjâz[7].

135. Les traditions ne sont pas unanimes sur l'attribution du puits de Badr au père de Quraysh le guide.
136.Zubayrî, *Nasab Quraysh,* p. 12 ; Bakrî, *Mu$^{c}$jam,* 1, 231-232 ; Yâqût, *Buldân,* I, 357b-358a, « Badr » ; *Coran* 3, 123. Badr est aussi le nom d'un mont en Arabie centrale (entre Riyad et La Mecque), et le nom d'un village ou d'un canton de la région de Sanaa, au Yémen : Yâqût, *op. cit.,* 358b ; Daghfous, *Yaman islamique,* 1995, II, 683.

Dans ces reconstructions compliquées, il faut noter que les noms propres personnels sont souvent indécis ou se répètent en s'entrecroisant. Il n'est pas rare de voir une même personne nantie de deux noms. Ceci est particulièrement remarquable à propos des ascendants les plus proches de Muhammad : Qusayy s'appelle aussi Zayd, ᶜAbd-Manâf porte aussi le nom d'al-Mughîra, Hâshim celui de ᶜAmr et ᶜAbd-al-Muttalib celui de Shayba. Chaque fois, ce phénomène donne lieu, certes, à une explication appropriée, mais il renforce l'impression que les généalogistes ont dû faire beaucoup d'efforts en vue d'harmoniser, pour servir leur propos, des traditions originellement divergentes. Quoi qu'il en soit, la concurrence généalogique des deux Quraysh peut être résumée par le tableau simplifié suivant[8] :

Kinâna

| | | |
|---|---|---|
| al-Nadr (Qays) [Quraysh?] | ᶜAmr | Mâlik |
| Mâlik | *[Palestine]* | al-Hârith |
| Fihr [Quraysh ?] *[La Mecque]* | | ᶜAmr |
| Ghâlib | | al-Nadr |
| Lu'ayy | | Yakhlud |
| Kaᶜb | | Badr *[Hedjûz]* |
| Murra | | Quraysh (le guide) |
| Kilâb | | |
| Qusayy (Zayd) [Quraysh?] *[Syrie-Palestine, La Mecque]* | | |
| ᶜAbd-Manâf (al-Mughîra) | | |
| Hâshim (ᶜAmr) *[La Mecque, Gaza]* | | |
| ᶜAbd-al-Muttalib (Shayba) | | |
| ᶜAbd-Allâh *[La Mecque, Yathrib]* | | |

Il peut paraître oiseux et quelque peu arbitraire de s'étendre sur des données contradictoires et finalement invérifiables.

8. Cf. Ibn al-Kalbî-Caskel, tabl. 3-4; Zubayrî, *Nasab Quraysh,* p. 12; voir aussi Ibn Hishâm, *Sîra* I, 1-4, 93-94; Ibn Saᶜd, *Tabaqât* I, 55 *sq.*\ Balâdhurî, *Ansâb* I, 37 *sq.* ; Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 11 -12 ; Tabarî, *Târîkh,* I, 1073-1104 ; voir aussi *El,* V, 436a-b, « Kuraysh » par W.M. Watt ( 1981 ).





Pourtant, dans l'univers symbolique qu'est une construction généalogique destinée à percer la nuit des temps pour représenter le présent, le débat des généalogistes des 8ᵉ et 9ᵉ siècles ne manque pas d'intérêt. Il s'agissait pour ces auteurs de reconstituer une généalogie à partir du présent de l'islam, et à la lumière de la vie de son prophète telle qu'on voulait en donner l'image. Certes, ils avaient récolté divers récits généalogiques anciens indépendants les uns des autres, et ils avaient gardé le souci de les rapporter. Mais ils les ont ajustés à la lumière de l'histoire islamique. Pour cela, les raccords étaient devenus nécessaires. Les « ficelles » en étaient peut-être un peu trop visibles, mais un nombre raisonnable de variantes d'opinion estimées recevables permettaient de s'en accommoder. Il en résulte une sorte de saga tribale qui ne manque pas de cohérence interne si on la considère dans sa visée symbolique.

Par sa généalogie, l'ensemble nommé Quraysh est lié à la Palestine par son activité commerciale. Mais les Quraysh d'an-tan sont doubles. Le guide de caravanes aux origines

incertaines concurrence les Fils de Kinâna pour la possession légitime du nom ancestral de Quraysh et c'est son père Badr qui a foré le puits prédestiné. Durant un certain temps de l'histoire de Muhammad telle qu'elle est présentée dans la *Stra,* les Quraysh sont doubles également : les grandes familles commerçantes de La Mecque y sont opposées aux partisans du prophète, « émigrés combattant sur le chemin de Dieu ». Les tribus alliées de Yathrib ne sont encore à ce moment-là que des « auxiliaires » *(ansâr).* Les Quraysh « réfractaires » *(kuffâr)* seront vaincus par les Quraysh « émigrés » *(muhâjirûn)* au puits de Badr, dans « un combat célèbre par lequel Dieu fit triompher l'islam et trancha entre la vérité et le mensonge » [9]. Les réfractaires finiront par se rallier six ans plus tard en livrant le sanctuaire de La Mecque. Les Quraysh seront à nouveau rassemblés sous la bannière de leur fédérateur. Ils partiront ensemble à la conquête de la Palestine d'où était venu l'ancêtre Qusayy, l'ancien fédérateur des Quraysh dispersés. La saga tribale trouve peut-être là au moins un élément de son organisation symbolique.

9. Yâqût, *Buldân,* I, 357b-358a, « Badr ».





## 2. Arabes du Nord, Arabes du Sud

Un autre élément d'organisation symbolique est celui qui consiste à situer le triomphe des Quraysh dans le cadre de l'antagonisme entre les « Arabes du Nord » et les « Arabes du Sud ». Cet antagonisme est supposé avoir existé depuis la nuit des temps.

Les Quraysh faisaient partie des « Arabes du Nord » ou, pour parler en termes de généalogie, des descendants de Mudar, lui-même rattaché à la lignée de l'ancêtre éponyme désigné sous le nom de $^{c}$Adnân. Quant aux « Arabes du Sud », c'est-à-dire originaires du Yémen, ils descendaient, dit-on, d'un ancêtre éponyme désigné sous le nom de Qahtân. Les Yéménites, appartenant à une vieille civilisation sédentaire, étaient fiers de leurs gloires passées et de leurs cités antiques. Le souvenir de la période encore récente des rois sud-arabiques de Himyar jusqu'à la fin du 6$^{e}$ siècle était vif, bien que la poussée des Arabes nomades venus du Nord y fût déjà ancienne[10]. Dans la première moitié du 7$^{e}$ siècle, ce furent les Quraysh qui s'imposèrent effectivement au Yémen. Ils le firent d'abord politiquement, par l'infiltration militante des agents du mouvement issu de Muhammad. Puis ils le firent militairement par la conquête définitive du pays, après la mort du prophète [11].

La désignation des « Arabes du Nord » et des « Arabes du Sud » par les noms de leurs ancêtres éponymes respectifs $^{c}$Ad-nân et Qahtân est de l'ordre du mythe généalogique. La succession des noms de personnes et de groupes qui représentent les différentes branches de l'arbre généalogique de chacun des deux grands ensembles et qui sont reliés à l'histoire lointaine des tribus, de leurs alliances et de leurs antagonismes est également très aléatoire. En revanche, ce fut au cours de la dynastie omeyyade, après les conquêtes islamiques à l'extérieur de la Péninsule, que ces désignations acquirent des significations politiques et idéologiques qui nous sont un peu plus accessibles que celles d'un passé tardivement reconstruit. Nous en avons

137. Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 71 *sq.*
138. Ci-dessous, chap. 6, §4.

l'écho dans l'historiographie arabo-islamique précisément à travers les reconstitutions généalogiques.

Les groupes tribaux qui avaient participé à la conquête en Syrie, en Irak, en Haute-Mésopotamie, en Egypte et en Perse, qu'ils fussent originaires du Nord ou du Sud, étaient éclatés et dispersés en fonction de leurs nouvelles implantations géographiques, de la répartition entre eux des territoires conquis, de leur influence politique, et enfin du soutien accordé à la dynastie omeyyade régnante, ou de l'opposition suscitée contre elle[12]. On comprend, dès lors, le propos attribué à Mu$^{c}$âwiya, fondateur de la dynastie omeyyade, réaffirmant de toute manière la prépondérance de droit des Quraysh dans l'ordre politique et cultuel. Mu$^{c}$âwiya avait appris qu'un noble yéménite attribuait à Muhammad un propos selon lequel le pouvoir serait un jour aux mains des Qahtân - c'est-à-dire des Yéménites. Il déclara dans un discours solennel :

> « Certaines personnes parmi vous rapportent des *hadîth* qui ne figurent pas dans le livre de Dieu et qui ne sont pas transmis de l'envoyé de Dieu. Ce sont ces gens qui sont les ignorants parmi vous. Méfiez-vous des espoirs qui risquent de vous égarer. Car moi j'ai entendu l'envoyé de Dieu qui disait : "Le commandement appartient aux Quraysh ; personne ne se dresse contre eux en ennemi tant qu'ils ont en charge le culte, sans que Dieu ne le renverse la face contre terre." » [B]

C'est en tenant compte de ce contexte élargi qu'il nous faut lire la relation suivante :

> « Ibn Is'hâq a dit : Selon ce que l'on prétend, il y avait au Yémen, sur une pierre, une inscription *(kitâb)* en écriture sud-arabique *(zabûr)* rédigée dans l'ancien temps (comme suit) :
> A qui l'empire de Dhamâr? Aux Himyar les meilleurs *(Himyar al-akhyâr).*
> À qui l'empire de Dhamâr? Aux Abyssins les mauvais *(al-Habashat al-ashrâr).*

139.Hawting, *First Dynasty* (1987), p. 36-37 et 53-55.
140.Bukhârî, *Sahîh,* 93, *Ahkâm, 2, al-Umara min Quraysh,* trad. A.-L. de Prémare ; cf. références parallèles dans Wensinck, *Concordance,* « amr ».

Page 64 & 65 : Cartes généalogiques de la tribu Quraysh



> À qui l'empire de Dhamâr? Aux Persans les hommes libres *(Fâris al-ahrâr).*
> À qui l'empire de Dhamâr? Aux Quraysh les marchands *(Quraysh al-tujjâr).* »[14]

Dhamâr, au Yémen, est une ville connue depuis l'Antiquité tardive jusqu'à maintenant. Elle est située à quelque 80 kilomètres au sud de Sanaa. Selon les légendes anciennes, s'y seraient trouvés les vestiges du trône de Bilqîs, la reine de Saba[15]. Le *zabûr* désigne ici l'écriture sud-arabique ancienne des Himyar[16]. Selon une variante de la même légende, l'inscription se trouvait dans les fondations de la ville de Dhamâr : on la découvrit, dit-on, lorsque les Quraysh détruisirent la ville avant l'islam *(sic)*[17]. Depuis les temps de la reine de Saba, il était donc prédit bien avant l'islam que « Quraysh les marchands » prévaudraient sur le Yémen.

Nous sommes là devant une composition littéraire dans laquelle n'apparaît aucun élément religieux. Disons que c'est un texte « profane » de caractère purement géopolitique. Le texte rimé concerne la succession des empires au Yémen. L'empire des Himyar avait été la dernière période glorieuse des rois d'Arabie du Sud. Puis les Éthiopiens avaient un temps occupé le pays aux dépens des Himyar et avaient tenté d'y mettre en place leurs propres vassaux. Puis les Perses, à la fin du 6$^{e}$ siècle, étaient intervenus, et le Yémen était encore sous administration perse juste avant

la conquête qurayshite. De par l'inscription légendaire, les Quraysh, à la suite des Perses, étaient destinés à conquérir l'empire des Himyar, en héritiers légitimes. Cette conquête future, selon l'inscription qui l'attestait, avait été préparée par l'activité antérieure de « Quraysh les marchands ».

Cependant, deux autres filières de transmission ajoutent à la légende un élément cultuel : celui du sanctuaire *(al-harâm).* Dans une variante, laquelle est attribuée à Ibn Is'hâq comme notre premier texte, Dhamâr est remplacée par Zafâr, l'ancienne

141. Ibn Hishâm, *Sîra,* I, 70.
142. *El,* II, 224b-225a, « Dhamâr (Dhimâr) ».
143. La racine ZBR est originellement sud-arabique et indique tout ce qui a trait à l'écriture ; Millier, « L'écriture Zabûr » (1994), p. 35-39.
144. Ibn Manzûr, *LA,* racine DhMR *in fine.*





capitale des rois yéménites de Himyar; c'est dans cette ville, au haut « d'une colonne provenant du pays du sanctuaire », qu'est découverte l'inscription[18]. D'après d'autres légendes, plusieurs des anciens rois yéménites avaient entrepris autrefois des campagnes militaires contre le sanctuaire de La Mecque. On peut imaginer que la colonne était le symbole d'un trophée religieux qui aurait été ramené à la capitale himyarite à l'issue de l'une de ces campagnes. Le trophée religieux lui-même se retourne contre les Himyar, l'inscription qui s'y trouve annonçant dans leur propre écriture la future domination des Quraysh sur leur empire[9]. L'aspect cultuel de la légende est renforcé par une dernière variante : ce n'est ni à Dhamâr ni à Zafâr que l'on découvre l'inscription prémonitoire, c'est dans les fondations mêmes du temple de la Ka$^{c}$ba à La Mecque « lorsque les Quraysh la détruisirent avant l'islam » *(sic)*[20].

## 3. Les ancêtres marchands

Selon les sources islamiques, les voyages commerciaux des Quraysh pour la période qui précède l'islam allaient dans deux directions : au sud le Yémen et l'Ethiopie, et au nord la Syrie-Palestine, que les auteurs appellent le *Shâm.* Le *Shâm* est un terme ancien ; il veut dire originellement « à main gauche », c'est-à-dire au Nord lorsqu'on fait face au soleil levant. Situé par rapport à l'Arabie occidentale, en particulier le Hedjâz où se trouvent Yathrib et La Mecque, le *Shâm* correspond à un ensemble englobant, du Sud au Nord, les confins désertiques du sud de la mer Morte, la TransJordanie, la Jordanie, la Palestine, le Liban et la Syrie actuels. Quant au *Yaman,* « à main droite », c'est le Yémen, le Sud de la Péninsule arabe à partir de Najrân, lequel en faisait partie. Les déplacements commerciaux des

145. *ustuwân min balad al-harâm,* Ibn Bukayr, *Maghâzî,* p. 32-33 (n°38).
146. Sur les légendes récurrentes concernant les attaques yéménites contre la Ka$^{c}$ba de La Mecque, voir Prémare, « Il voulut détruire le temple » (2000).
147. Yâqût, *Buldân,* III, 7a, «Dhimâr»; cf. Bakrî, *Mu$^{c}$jam,* p. 615, « Dhamâr ».





ancêtres proches de Muhammad allaient dans l'un et l'autre sens.

Le nom des Quraysh dans le Coran n'apparaît qu'une seule fois. C'est là une chose curieuse, propre à décourager ceux qui voudraient faire du Coran la référence la plus sûre pour ce qui concerne l'histoire des débuts de l'islam : la biographie traditionnelle de Muhammad n'est-elle pas

centrée au départ sur l'opposition des Quraysh au message religieux nouveau qui leur était délivré par l'un des leurs? Or, dans l'unique occurrence coranique où apparaissent les Quraysh, c'est des temps antérieurs qu'il s'agit, pour mentionner une alternance habituelle de déplacements d'hiver et d'été à partir d'un sanctuaire.

Ce texte, très bref tel qu'il est consigné dans la sourate 106, apparaît amputé d'un début dont nous ignorons la teneur originelle, ce qui en rend la signification et la traduction plutôt aléatoires et explique les variantes de lecture et les divergences d'interprétation auxquelles il a donné lieu depuis longtemps :

/.. 7 *pour l'habitude des Quraysh,*
*l'habitude qu'ils ont du voyage d'hiver et d'été.*
*Qu'ils rendent donc un culte au seigneur de ce sanctuaire*
*qui les a munis contre la faim et sauvegardés d'une crainte.*

Au vu de la littérature abondante et contradictoire suscitée par ce fragment énigmatique, on ne peut prétendre connaître de façon assurée ce dont il parle exactement, mais seulement s'accorder à dire qu'il est ancien. Le libellé fait penser à celui de l'inscription antique des commerçants caravaniers minéens de Barâqish, au Yémen, plusieurs siècles avant notre ère : évoquant les dangers auxquels ils avaient échappé lors de leur dernière expédition commerciale, les caravaniers dédiaient leur inscription d'action de grâces à ᶜAthtar Dhû-Qabd, le dieu de leur temple fédéral[21]. « Le voyage d'hiver et d'été » des Quraysh pourrait donc bien désigner l'alternance coutumière de déplacements caravaniers, en hiver vers le Yémen, en été vers la Syrie-Palestine (le *Shâm),* comme cela a souvent été compris. Mais une autre interprétation, également citée, restreint singulièrement le champ de ces parcours : les Quraysh, dit-on, avaient

21. Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 58-62.





simplement l'habitude d'hiverner à La Mecque et d'estiver à Tâ'if, au climat plus tempéré et où les notables qurayshites avaient des biens [22]. Quant au « seigneur de ce sanctuaire *(rabb hâdhâ l-bayt)* », rien n'est dit ni de son nom, ni du lieu du sanctuaire. L'interprétation usuelle est qu'il s'agit d'Allah et de la Ka^a de La Mecque.

La logique de cette interprétation est prise en défaut. En effet, les Quraysh de l'ancien temps sont censés être idolâtres et polythéistes. Allah - connu ailleurs comme une divinité païenne - serait donc le dieu tutélaire du sanctuaire, auquel il faudrait rendre un culte, mais forcément dans le contexte du paganisme antérieur au message du prophète de l'islam, lequel est, en principe, du monothéisme le plus strict.

Quoi qu'il en soit de l'interprétation de ce fragment énigma-tique, les traditions islamiques ne manquent pas sur les déplacements des ancêtres qurayshites entre le *Shâm* et le Yémen. Qusayy est dit avoir été le conquérant et le refondateur de l'antique sanctuaire de La Mecque. Mais auparavant, il était dans la région de Sargh. Selon les récits, Sargh est une localité proche de Tabouk, au Nord, « début du Hedjâz et fin du *Sliâm* », ou bien elle est en plein *Shâm,* au Nord de la Palestine, du côté du Yarmouk [B].

À propos de Hâshim, l'arrière-grand-père de Muhammad, il est répété à l'envi « qu'il mourut à Gaza, région du *Shâm,* où il commerçait et où il fut enterré »[24]. Nous entendrons parler plus tard des biens laissés par Hâshim et par son frère jumeau ᶜAbd-Shams à Gaza : lorsque Muhammad organisa, près de deux ans avant sa mort, sa grande expédition vers Tabouk, l'évêque de Gaza *(usquf Ghana)* serait venu lui remettre les biens que son arrière-grand-père Hâshim et son arrière-grand-oncle ᶜAbd-Shams avaient laissés là-bas en mourant, et qui appartenaient à leurs héritiers. Le partage aurait été effectué alors sur l'ordre de Muhammad par les chefs respectifs des deux

familles [25].

148.Tabarî, *Jâmi$^{c}$,* commentaire de la sourate 106 ; Tâ'if est à ± 120 kilomètres au sud-est de La Mecque.
149.Tabarî, *Târîkh,* I, 1092-1093 ; *El,* V, 523a, « Kusayy ».
150.Ibn Hishâm, *Sîra* I, 137 ; Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât* I, 79 ; Balâdhurî, *Ansâb* I, 58-59, 62-63, 64, 92 ; Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 162-163, *Munammaq,* p. 42-43 ; Tabarî, *Târîkh,* I, 1091.
151.Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât* IV, 19 ; ci-dessous, chap. 19, texte n$^{e}$2.



On ne voit pas pourquoi l'évêque de Gaza serait venu dès l'année 630 jusqu'à Tabouk, à plus de 400 kilomètres de son évêché, à cette époque et dans les circonstances d'une expédition symbolique dont on nous dit par ailleurs que les résultats en furent plutôt maigres. Mais Gaza sera conquise plus tard, après 634, et les deux grands clans qurayshites auront eu alors l'occasion de faire leurs comptes entre eux sur les biens de leurs ancêtres dans la région. Mais peut-être ce court récit ne visait-t-il qu'à lénifier rétrospectivement l'antagonisme, qui deviendra mortel, entre les deux grandes familles rivales des Abbassides, descendants de Hâshim, et des Omeyyades, descendants de $^{c}$Abd-Shams. Que ce soient les biens de leurs ancêtres à Gaza qui sont présentés comme le support de leur conciliation reste cependant significatif.

L'orientation commerciale qui est indiquée pour $^{c}$Abd-al-Muttalib, grand-père de Muhammad, peut être parfois le *Shâm* ; mais elle semble être plutôt le Yémen. Le bibliographe du 10$^{e}$ siècle Ibn al-Nadîm dit que « se trouvait à la bibliothèque (du calife) al-Ma'mûn [813-833] un manuscrit sur parchemin, écrit de la main de $^{c}$Abd-al-Muttalib fils de Hâshim, de La Mecque, mentionnant "qu'Un tel fils d'Un tel de la tribu des Himyar, à Sanaa, lui devait le poids de 1 000 dirhams argent et que, lorsqu'il les lui réclama, il les lui restitua. Témoins : Allah et al-Milkân" »[26]. L'auteur, cependant, ne dit pas qu'il a vu ou lu lui-même ce document.

Quant à $^{c}$Abd-Allâh, le père de Muhammad, certaines relations nous disent qu'il est mort à Yathrib, au retour d'un voyage commercial à Gaza; mais d'autres nous disent que $^{c}$Abd-al-Muttalib, son père, l'avait simplement envoyé de La Mecque à Yathrib pour y faire la récolte des dattes avec ses parents du côté maternel. La date de ce décès donne lieu à des versions contradictoires, car elle est directement liée à celle de la naissance de Muhammad[27]. Ce problème risque bien de rester encore longtemps insoluble. Mais l'insistance des traditions sur les déplacements commerciaux des ancêtres qurayshites du Nord au Sud se retrouvera à propos de Muhammad et de ses compagnons.

152.Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 13; cf. Nabia Abbott, *The Rise* (1939), P-9.
153. M. Lecker, « The Death » (1995, repr. 1998).

CHAPITRE 4

# *Les marchands*

LORSQUE les premiers chroniqueurs disaient qu'avant de lancer ses hommes sur les chemins de la conquête, Muhammad avait été marchand, ils tenaient cette information de source sûre : les conquérants eux-mêmes, qui n'avaient aucune raison de la cacher. Les auteurs musulmans ultérieurs parlant de leur prophète n'en feront pas mystère non plus.

Des relations nous disent qu'il avait un associé pour ses affaires, à La Mecque, appelé al-Sâ'ib fils d'Abû-1-Sâ'ib. Celui-ci aurait appartenu au clan qurayshite important des Makhzûm, dont les activités commerciales étaient plutôt orientées vers le Yémen et l'Ethiopie '. Il est rapporté dans un *hadîth* que Muhammad aurait prononcé des propos élogieux sur la parfaite honnêteté de son associé et sur son esprit de conciliation en affaires. Ceci permet à certains de dire qu'il avait

adhéré à l'islam, alors que d'autres disent qu'il avait été tué à Badr parmi les ennemis du prophète. Il y a d'ailleurs des doutes sur le nom de son père : ᶜAbid ou ᶜA'id? « Sâ'ib fils du père de Sâ'ib » ne nous renseigne guère, en effet, sur sa filiation[2].

Un des thèmes importants de la biographie de Muhammad avant sa carrière prophétique est constitué, selon les auteurs, par deux voyages qu'il aurait effectués dans le cadre du commerce en Syrie-Palestine : le premier lorsqu'il était adolescent, en compagnie de son oncle ; le second en tant que préposé aux

154.M. Hinds, dans *El,* VI, « Makhzûm », 136a.
155.IbnHishâm,5frûI,711-712;IbnHajar,/5^fl,III, 18-19; Ibn ᶜAbd-al-Barr, *IstMb,* II, 572-574 (nᵉ892).





affaires commerciales de sa future épouse Khadija. Les récits qui en font état sont enrobés de merveilleux : ombre miraculeuse, prémonitions, annonces de son glorieux destin par un moine de Bosrâ en Syrie, etc. Aussi certains chercheurs estiment-ils qu'il serait « plus sage de laisser de côté les prétendus voyages de commerce en Syrie » \ Cette opinion est justifiée quant aux détails merveilleux des récits ; mais quant à l'activité commerciale de Muhammad au-delà de la Péninsule antérieurement à sa carrière publique, il est difficile de la mettre en doute : elle est bien assurée par ailleurs ; ce qui a été dit aux chapitres précédents l'induit; enfin, ce que je vais dire de son entourage le confirme.

## 1. Tamîm al-Dârî, le commerçant palestinien

Parmi les personnes de l'entourage de Muhammad figure en effet un homme du nom de Tamîm al-Dârî. C'était un chrétien arabe de Syrie-Palestine. Il était peut-être de Dayr Ayyûb (« monastère de Job »), à la fois lieu d'un monastère et marché dans le territoire des Ghassan, dans le Hawrân ; on parle, en tout cas, de ses rencontres avec les moines du monastère. Il appartenait, dit-on, à la tribu des Lakhm, souvent citée aux côtés des Judhâm parmi les confédérés des Ghassan.

Tamîm était un commerçant. Ses voyages l'emmenaient au loin, au-delà des mers ou à l'intérieur des terres. Il était familier de Yathrib, la ville du prophète de l'islam que l'on appellera plutôt al-Madîna (Médine) par la suite. Il adhéra à l'islam. Il faisait des cadeaux à Muhammad ; il lui fit don, un jour, d'une belle jument dont le nom est indiqué : Ward, « Fleur » ou « Rose ». Chaque année, rapportent certains corpus de *hadîth,* il apportait à Muhammad une outre de vin, « jusqu'au moment où le vin, en tant que boisson et en tant qu'objet de commerce, fut interdit », s'empresse-t-on d'ajouter. Ce fut Tamîm, dit-on, qui eut le premier l'idée de construire pour Muhammad une chaire « comme je l'ai vu faire dans le *Shâm* », avait-il dit. Ce fut lui également, dit-on, qui donna l'idée de mettre des lampes dans la mosquée

3. F. Buhl (A.T. Welch) dans £/, VII, 364b, « Muhammad ».





de la ville du prophète, alimentées par de l'huile venant du *Shâm* - Tamîm faisait en effet, entre autres denrées, le commerce de l'huile[4]. Mais s'il véhiculait des marchandises et des techniques, Tamîm transportait aussi des traditions culturelles : il fut l'un des premiers conteurs et sermonnaires dans la ville du prophète et, chose qui sera dite singulière, Muhammad se fit son

transmetteur pour un *hadîth* sur le Faux Prophète *(al-Daj-jâl)* avant-coureur de la fin des temps. « Le plus grand transmet du plus petit », observeront gravement les clercs des époques ultérieures[5].

Tamîm vint un jour avec son frère Nucaym voir Muhammad, et, sur leur demande, celui-ci leur donna un terrain *(ard)* qu'il possédait en Palestine, dans le secteur d'Hébron. On précise que Muhammad « n'avait, dans le *Shâm,* pas d'autre terrain *(qatfa)* que celui-là » [6]. Comment le possédait-il ? Comme son lot particulier *(iqtâc)* sur les terres à conquérir dans le futur, comme on le dit très généralement? ou parce qu'il l'avait acquis au cours de ses voyages commerciaux ou qu'il l'avait hérité de son arrière-grand-père Hâshim, comme le laissent entendre certaines relations ambiguës ? On peut faire toutes les suppositions, les plus strictement profanes et d'intérêt économique, comme les plus élevées et les plus pieuses. Ces terrains étaient à Hébron et à Bayt cAynûn non loin d'Hébron. Le souvenir d'Hébron était lié à Abraham et, depuis longtemps, une panégyrie ou foire annuelle y avait été fréquentée par les pèlerins « palestiniens,

156.Sur Dayr Ayyûb : Ibn cAsâkir, *TD,* XI, 73 et cf. Yâqût, *Buldân,* II, 499b ; I. Shahîd, « Ghassanid and Umayyad Structures » (1992), p. 303 ; Id., *Byzantium... Sixth Century* (1995), p. 121 ; sur la jument : Ibn Sacd, *Tabaqâî,* 1,490. Sur l'outre de vin : Tabarânî, *Mucjam kabîr,* nQ 1275 ; cf. Ibn cAsâkir, *TD,* XI, 63. Sur la chaire : Ibn Sacd, *Tabaqât* I, 249-250 ; Samhû-dî, *Wafâ',* II, 391 *sq.* Sur les lampes à huile : *Ibid.,* II, 670.

157.Ce *hadîth,* ses variantes et les circonstances de sa transmission sont rapportés dans les corpus de *hadîth* classiques : Muslim, *Sahîh,* 55 *Fitan* ; Ibn Hanbal, *Musnad,* VI, 373-374, 413, 417, 418 ; Abû-Dâwud, *Sunan, Malâhim,* 15 ; Tirmidhî, *Sahîh,* 34 *Fitan,* 66 ; Tabarânî, *MK,* n-1270, 1271.

158.Ibn Sacd, *Tabaqât,* VII, 408 ; Ibn Durayd, *Ishtiqâq,* p. 377 ; ci-dessous, chap. 19, texte n-3a et réf. Sur les variantes de ce récit, des circonstances de la donation et du texte écrit de la donation, Ibn cAsâkir, *TD,* XI, 63-68.



phéniciens et arabes »[7]. Cependant, dans une relation particulière, il est question de Bethléem ; le domaine attribué appartenait déjà à Tamîm, mais celui-ci voulait s'assurer qu'il en serait toujours propriétaire après la conquête[8]. En tout cas, qu'il s'agisse d'un partage de terres de conquête projeté sur le temps de Muhammad, ou prévu, ou réalisé par celui-ci, ou qu'il s'agisse de la donation personnelle par Muhammad d'un bien qu'il possédait déjà près du lieu saint antique, Tamîm le commerçant palestinien et son frère Nucaym avaient protégé leurs arrières.

Pour la donation ou concession, en tout cas, Tamîm aurait été en possession d'un rescrit de Muhammad lui-même, confirmé par ses successeurs, et dont excipèrent ses descendants ou ayants droit au long du temps[9]. Le terrain d'Hébron était encore, en 1951, constitué en bien de mainmorte à destination pieuse *(waqf)*[,0]. Tout ceci a forcément donné lieu, autrefois et aujourd'hui, à une abondante et savante littérature. La plupart des chercheurs contemporains considèrent le rescrit comme une forgerie et l'histoire de la donation comme une légende. Compte tenu, cependant, de ce que nous savons de plusieurs des compagnons de Muhammad qui possédaient des terres dans le Croissant fertile avant les conquêtes, cette histoire ne manque pas d'intérêt.

## 2. Des compagnons voyageurs et propriétaires

**Il** faut, en effet, ajouter à ce cas particulier, et toujours selon les sources islamiques, celui des personnes qui firent partie de l'entourage immédiat de Muhammad et qui furent directement impliquées dans la naissance et l'expansion de son mouvement. La plupart d'entre elles étaient en relation directe avec l'extérieur du fait de leur commerce. cOmar, dont il a été question au

159.Livre de la *Genèse* 13, 18; Sozomène, *Histoire ecclésiastique,* II, 1-6.

160.Ibn cAsâkir, *TD,* XI, 66.

161. Ci-dessous, chap. 19, texte n° 3b.

10. L. Massignon, « Documents », *Revue des études islamiques,* XIX (1951), p. 78-82.



chapitre 2, n'en est qu'un exemple parmi d'autres. ᶜOthmân sera le troisième calife, élu après l'assassinat de ᶜOmar. On dit qu'il adhéra à l'islam au retour d'un voyage dans le *Shâm.* C'est du côté de Maᶜân - le point de passage douanier tenu par les Jud-hâm - qu'il aurait entendu une sorte d'appel prémonitoire". Talha Ibn ᶜUbayd, un qurayshite de la famille d'Abû-Bakr, se rendait au *Shâm* « de façon répétée *(dafaᶜât)* », dit un biographe. Il avait acquis une propriété à Baysân, qui est le plus probablement la localité appelée Scythopolis par les Byzantins, située à une trentaine de kilomètres au sud du lac de Tibériade[12]. C'est à Bosrâ, en Syrie, dans le Hawrân, que Talha Ibn ᶜUbayd aurait été informé par un moine de la venue du « dernier des prophètes ». Il adhéra à l'islam en même temps que ᶜOthmân, sans abandonner pour autant ses affaires commerciales. Plusieurs fois et à certains moments qui auraient pu être importants pour sa carrière politique, il n'était pas là, il était dans le *Shâm* pour le commerce. Avant la bataille de Badr, c'est lui, avec un autre, qui aurait été envoyé pour épier les mouvements de la caravane mecquoise venant du *Shâm* - en effet, il connaissait les circuits - ; absent de la bataille, il aura néanmoins droit à une part du butin.

La conquête de l'Irak permit plus tard à Talha, comme à d'autres, d'y acquérir des propriétés considérables et de faire preuve de largesses qui lui valurent le qualificatif élogieux *â'al-Fayyâd, «* le Munificent » ; l'on dira que c'était Muhammad qui l'avait ainsi qualifié. Talha, qui briguait le califat, joua ensuite un rôle politique et militaire important, contre ᶜOthmân, puis contre ᶜAlî. Il mourut assassiné en 656, lors de la guerre civile engendrée par l'assassinat de ᶜOthmân auquel il avait participéL\

162. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* III, 55; Balâdhurî, *Ansâb,* IV, 1, p. 482 (n°1219).

163. Ibn ᶜAsâkir. *TD,* XXV, 54 ; Ibn ᶜAbd-al-Barr, *IstFâb,* II, 764 ; cf. *El,* I, 1173, « Baysân ». Cependant, des traditions tendront à transposer Baysân à l'intérieur de l'Arabie pour y localiser l'acquisition d'un puits par Talha lors d'une expédition effectuée avec Muhammad. Ibn Hajar, *Isâba,* III, 430; Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XXV, 93 ; Yâqût, *Buldân,* I, 527-528 ; il s'agit de l'expédition de Dhû-Qarad, en l'an 6 H, mais, en fait, Talha en était absent.

164. *El,* X, 174a-175a, « Talha b. ᶜUbayd Allah ». Sur les richesses de Talha Ibn ᶜUbayd et son rôle politique, Hinds, *Studies* (1996), p. 18-19, 50-51.



Zayd Ibn Hâritha, esclave affranchi de Muhammad, fut un chef militaire de la première heure. En l'an 8 H [629], il fut envoyé à la tête d'une expédition du côté de la mer Morte, où il trouva la mort. Avant cela, nous le voyons aussi préparer ses voyages commerciaux pour le compte des Quraysh vers le *Shâm*[14].

Khâlid Ibn al-Walîd, du clan qurayshite des Makhzûm et l'un des généraux de la conquête, avait reçu autrefois l'hospitalité d'un évêque à Damas et celui-ci se rappellera à son bon souvenir en 635, lors du siège de cette ville[15].

On n'en finirait pas de relever ainsi tous les passages des sources islamiques où il est question de ce va-et-vient quasi permanent, et qu'il deviendrait fastidieux de citer de façon systématique. Une mention particulière doit cependant être faite, respectivement, d'Abû-Sufyân Ibn Harb et de ᶜAmr Ibn al-ᶜAs.

## 3. Le père d'un fondateur d'empire : Abû-Sufyân

Abû-Sufyân, du clan des $^{c}$Abd-Shams, était à La Mecque le chef de la grande famille des Banû Umayya, à laquelle appartenait aussi $^{c}$Othmân, troisième successeur de Muhammad, puis les califes ultérieurs appelés Omeyyades. Selon les relations habituelles, Abû-Sufyân fut longtemps un opposant au mouvement islamique naissant. Il y aurait certainement lieu de nuancer cette affirmation à partir de relations moins connues jusqu'à présent, et d'étudier quelle était la nature réelle des réticences d'Abû-Sufyân : celui-ci, dans les circonstances difficiles, semble en effet avoir été un diplomate plutôt porté aux solutions de compromis [16]. De plus, sa propre fille était devenue l'une des épouses de Muhammad. Quoi qu'il en soit, la première cause de la bataille de Badr telle qu'elle est racontée fut que Muhammad et ses partisans avaient voulu intercepter la caravane dirigée par Abû-Sufyân et qui venait du *Shâm.* Le pouvoir de Muhammad s'étant affirmé à Yathrib, la soumission *(islam)* d'Abû-Sufyân,

165. Wâqidî, *Maghâzî,* II, 564.
166. Balâdhurî, *Futûh,* p. 165-166.
167. Voir par exemple M. Lecker, « Did the Quraysh » (2000), p. 157-169.





bien que tardive, aurait joué un grand rôle dans la reddition pacifique de La Mecque[17].

L'histoire d'Abû-Sufyân, comme celle de ses enfants après lui, est liée au *Shâm.* Il s'agissait au départ d'allées et venues commerciales entre le Hedjâz et le *Shâm.* Mais, à partir de cette activité, il s'était aussi implanté au *Shâm* par l'acquisition de terrains. Voici ce qu'en dit Balâdhurî dans son livre *Conquêtes des pays :*

> « Abû-Sufyân, à l'époque de son commerce dans le *Shâm* durant la *Jâhiliyya,* avait dans la Balqâ' un domaine foncier *(day$^{c}$a)* qui s'appelait Biqinnis, et dont héritèrent Mu$^{c}$âwiya et ses descendants... » [18]

Balâdhurî rapporte aussitôt après l'information évoquée plus haut sur les terres d'Hébron et de Bayt $^{c}$Aynûn qui furent données par Muhammad à Tamîm al-Dârî et à son frère. Il semble laisser entendre par là que si Muhammad avait là-bas des biens, ce pourrait être de la même manière qu'Abû-Sufyân en avait en TransJordanie.

Si nous considérons l'information donnée par Balâdhurî sur les biens d'Abû-Sufyân dans le *Shâm,* nous comprenons mieux un aspect de la conquête islamique ultérieure dans ces régions. Yazîd, fils d'Abû-Sufyân, fut un des quatre généraux qui commandèrent les troupes arabes lors de la conquête du *Shâm* ; ce fut lui, précisément, qui conquit la Balqâ' - là où son père avait un domaine. Mu$^{c}$âwiya, l'autre fils d'Abû-Sufyân, participa aussi à la conquête du *Shâm,* où il commandait F avant-garde, sous les ordres de son frère Yazîd. Lorsque Yazîd mourut de la peste à $^{c}$Amwâs (Emmaiis) en 639, Mu$^{c}$âwiya lui succéda à la tête des troupes de Damas et du Jourdain, et il fut finalement le premier véritable gouverneur du *Shâm* conquis. C'est à partir de là qu'il conquerra le pouvoir califal aux dépens de $^{c}$Alî, cousin

168. G.H. Hawting, *First Dynasty* (1987), p. 22-24.
169. Balâdhurî, *Futûh* p. 176 ; cf. Yâqût, *Buldân* 1,472, « Biqinnis ». Le mot *day$^{c}$a,* « domaine », désigne généralement une propriété rurale d'une certaine étendue soumise à l'impôt foncier; cultivée par les paysans du lieu, le propriétaire perçoit la plus grande part de ses revenus. La *Balqâ'*, chez les auteurs arabes, désignait les territoires transjordaniens s'étendant à l'est de la mer Morte, en Palestine Troisième, vers le Sud à partir d'Amman (Philadelphie) qui en faisait partie.

et gendre de Muhammad, qui prétendait à la succession depuis la mort de celui-ci[9]. Le terrain de la conquête avait été préparé aussi par Abû-Sufyân le commerçant, père des fondateurs omeyyades de l'Empire arabe.

## 4. ᶜAmr Ibn al-ᶜAs, la Syrie, l'Ethiopie et l'Egypte

ᶜAmr Ibn-al-ᶜAs était, lui aussi, des Quraysh. Il était le commensal d'Abû-Sufyân[20]. Selon ce que l'on raconte de lui, il fut longtemps opposé au mouvement de Muhammad. Avec deux autres de ses compagnons, il aurait précédé de peu Abû-Sufyan dans son ralliement au nouveau maître, « à condition que tu me pardonnes le passé », aurait-il précisé à celui-ci en venant le rejoindre à Yathrib après un voyage en Ethiopie. Muhammad aurait répondu par le mot suivant, répété depuis lors : « La *hijra* et *Y islam* abolissent ce qui a précédé. »[21]

Figurant dans la liste des commensaux d'Abû-Sufyân, le nom de ᶜAmr se retrouve aussi dans la liste des « gens avisés parmi les Arabes » [22]. Plus tard, nous le verrons en Syrie, dressé habilement contre ᶜAlî, cousin et gendre du prophète qui prétendait à la succession, et aux côtés de Muᶜâwiya, fils d'Abû-Sufyân, rival de ᶜAlî et fondateur de la dynastie des Omeyyades [23].

Bien avant les débuts du mouvement de Muhammad, nous pouvons, dans les sources islamiques, suivre la trace de ᶜAmr en Syrie, en Ethiopie et en Egypte pour son commerce et celui des Quraysh. C'est en Syrie qu'il aurait appris de l'un de ses compagnons la naissance de ᶜOmar [fin du 6e s.], le futur calife[24]. C'était par voie de mer qu'il faisait, avec ses compagnons qurayshites, de fréquents voyages en Ethiopie[25]. On le trouve

170.*El,* VII, 265b-270a, « Muᶜâwiya Ier » par M. Hinds (1991).
171.Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 177 ; *Munammaq,* p. 368.
172.Ibn Hanbal, *Musnad* IV, 198.5; 204.1 ; 205.5; Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XLVI, 115 ; sur le terme *hijra,* ci-dessus, chap. 2, § 1.
173.Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 184.
174.Hinds, *Studies* (1996), chap. 3.
175.Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XLIV, p. 16.
176.Ibn ᶜAbd-al-Barr, *IstMb,* 1185 ; Zubayrî, *Nasab Quraysh,* p. 322 ; Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XLVI, 119.





dans la liste des Arabes dont la mère était éthiopienne[26]. Le généalogiste Ibn al-Kalbî retranchera son nom de cette liste [27], et la mère de ᶜAmr sera nantie d'une généalogie de l'origine arabe la plus pure[28]. Enfin, ᶜAmr connaissait bien l'Egypte pour y avoir commercé. L'historien arabe Ibn ᶜAbd-al-Hakam [m. 871] commençait sa relation de la conquête d'Egypte de la façon suivante :

« Au temps de la *Jâhiliyya* (= avant l'islam), ᶜAmr était venu en Egypte ; il en connaissait les routes et avait vu l'abondance qui y régnait. » [29]

ᶜAmr fut dès lors, et de sa propre initiative, le conquérant de l'Egypte. Une thèse audacieuse a été défendue : partant à la conquête de l'Egypte, ᶜAmr aurait agi comme agent de la classe commerçante des Quraysh[30]. Quoi qu'il en soit, une fois le pays conquis, le produit des tributs et les céréales d'Egypte, au lieu d'être envoyés à Constantinople, seront envoyés à Médine par voie de mer[31]. Ainsi va la succession des empires.

* * *

Les premières conquêtes islamiques furent donc dirigées par des hommes d'Arabie, principalement de Quraysh, qui, pour la plupart, étaient déjà en contact habituel avec les différentes contrées du Proche-Orient. C'est ce qui apparaît dans les chroniques externes les plus anciennes comme dans les sources islamiques internes, plus tardives. L'Arabie, en effet, n'était

pas isolée d'un ensemble auquel elle était étroitement reliée à la fois par les mouvements de population du Sud vers le Nord, les échanges commerciaux incessants et la politique d'influence et

177.Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 306.
178.Ibn al-Kalbî, *Mathâlib al-cArab,* trad. dans Monnot 1986, chap. 8, p. 202 et n. 3.
179.Ibn cAbd-al-Barr, *IstFâb,* III, 1184; Ibn cAsâkir, *TD,* XLVI, p. 112.
180.Ibn cAbd-al-Hakam, *Futûh Misr,* p. 49 ; voir aussi Ibn cAsâkir, *TD,* XLVI, p. 114; L. Caetani, *Annali,* IV (1911), p. 278.
181.Cité par V. Cristides, *El,* VII, « Misr », 155b et réf.
182.Ibn Sacd, *Tabaqât,* III, 310 *sq.* ; cf. Hoyland, *Seeing* (1997), p. 579-580 ; V Cristides, *El,* VII, « Misr », 158a.





de contrôle menée par les grands empires par l'intermédiaire de leurs alliés, les rois arabes du Nord. Comment est donc né ce mouvement dynamique qui devait mettre fin à l'empire des Perses sassanides, et s'emparer dès le 7e siècle de plusieurs provinces de l'Empire byzantin d'Orient, en attendant de nouvelles conquêtes ?

**DEUXIÈME PARTIE**

# LES CONQUÉRANTS

**CHAPITRE 5**

## *Yathrib*

### 1. L'an 1

Lorsque les Arabes de l'islam, déjà bien avancés dans leurs conquêtes à l'extérieur de la Péninsule, voulurent déterminer l'événement inaugural de leur mouvement, il choisirent l'hégire *(hijra),* c'est-à-dire le moment où Muhammad, se fixant à Yathrib, y établit la base d'une confédération d'un type nouveau. On fit ce choix, dit-on, entre les années 637 et 639 [16 et 18 H], sous le califat de cOmar, deuxième successeur de Muhammad : l'hégire serait l'an 1 de l'ère nouvelle[1]. Un document, la *Charte de Yathrib,* témoigne de cet événement inaugural. Le texte en aurait été rédigé à Yathrib par Muhammad en vue d'assurer la cohésion d'une confédération dont l'objectif principal était « le combat sur le chemin de Dieu », c'est-à-dire la conquête.

Celle-ci commença par le Hedjâz, s'étendit progressivement par l'action militaire sous toutes ses formes, alliée à l'action diplomatique. Outre les tribus nomades qu'il fallait soumettre à la nouvelle confédération et intégrer dans le mouvement, Muhammad eut affaire principalement à deux forces : d'une part les juifs sédentaires de Yathrib et de la chaîne d'oasis du Nord du Hedjâz - Khaybar, Fadak, Taymâ' -; d'autre part les Quraysh établis dans leur cité commerçante de La Mecque, au Sud du Hedjâz, autour de leur sanctuaire local[2].

Lorsque les musulmans, au cours des deux siècles qui suivi-

l.Tabarî,7Vîrtt/!,I, 1250. 2. Balâdhurî, *Futûh,* p. 27 *sq.*

rent la mort du fondateur, voulurent rendre compte de son action et organiser en un tout cohérent les récits sur les débuts de l'islam, ils le firent par conséquent autour des traditions relatives à ses expéditions militaires à l'intérieur de la Péninsule puis vers les territoires de la Palestine byzantine. Selon toutes les sources dont nous disposons, aussi bien externes qu'internes, la création d'une confédération centrée sur une action militaire au service d'une conquête fut l'élément premier et originel de la fondation de l'islam.

## 2. Un propos célèbre

L'action militaire s'organisa, en effet, autour d'un homme qui se déclarait prophète *(nabî)* et qui réclamait la soumission *(islam)* à ce qu'il présentait comme une mission qu'il avait reçue de Dieu. *Islam* fut, dès le départ, un terme équivoque. On avait tendance, naguère, à en occulter l'équivocité au profit d'un sens limité aux rapports de « soumission » individuelle que le croyant doit avoir à l'égard de Dieu. C'est sans doute ainsi que le vivent individuellement beaucoup de croyants musulmans. Mais ce que nous savons de l'histoire ancienne et contemporaine place malgré tout cette équivocité en pleine lumière. A lire la littérature biographique autour de Muhammad et de ses compagnons, en tout cas, on en arrive à définir *Vislam* des origines de la façon suivante : c'est le ralliement ou la soumission à un pouvoir nouveau instauré par un prophète qui en définit les lois au nom de Dieu, et dont les assises politiques sont appuyées sur une action militaire permanente. C'est de cela que veulent rendre compte précisément les récits d'« Expéditions de l'envoyé de Dieu » *(Maghâzî rasûl Allah),* noyau premier de l'écriture sur l'histoire des débuts de l'islam[3].

Un des propos les plus anciennement transmis de Muhammad est le suivant, rapporté, entre autres, par $^{c}$Omar son deuxième successeur :

3. Au cours de cet ouvrage, je parlerai désormais de la littérature *d'Expéditions* et de la littérature de *Conquêtes.*





> «J'ai reçu l'ordre de combattre[4] les hommes jusqu'à ce qu'ils disent : "Point de divinité excepté Allah." Celui qui dit : "Point de divinité excepté Allah" préserve de mon atteinte ses biens et sa personne. » [5]

Pour la période primitive, nous avons un reflet de ce propos dans l'anecdote de la « bavure » d'Usâma - fait réel ou inventé pour les besoins ultérieurs de la jurisprudence, je ne sais. Usâma, jeune et fougueux, était le fils de Zayd, ancien esclave et affranchi de Muhammad, qu'il aimait particulièrement. On situe le fait « aux tout débuts de l'époque où l'on mettait Usâma à l'épreuve d'un combat ». Usâma raconte :

> « L'envoyé de Dieu nous envoya en expédition à al-Hurqa, contre les Juhayna. Nous les poursuivîmes et les combattîmes. L'un de leurs hommes, lorsqu'on attaquait, était des plus acharnés contre nous, et lorsqu'ils battaient en retraite, il était de ceux qui protégeaient leur retraite. Nous fonçâmes sur lui, moi et un homme des *Ansâr*[6]. Lorsque nous l'atteignîmes, il dit : "Pas de divinité excepté Allah !" L'homme des *Ansâr* ne le toucha plus, mais moi je le tuai. L'envoyé de Dieu l'apprit et dit : "Usâma, tu l'as donc tué après qu'il eut dit : Pas de divinité excepté Allah ?" Je répondis : "Envoyé de Dieu, il ne disait cela que pour se préserver de la mort !" Mais l'envoyé de Dieu me répéta sa phrase plusieurs fois au point que j'eusse souhaité n'avoir adhéré à l'islam que ce jour-là. » [7]

Combattre : *uqâtil,* de la racine QTL « tuer » ; le *qitâl* est le fait de combattre en menaçant de tuer et en risquant d'être tué. Dans le Coran, et dans le contexte du « combat sur le chemin de Dieu », ce verbe est aussi fréquent sinon plus que le verbe *jâhada I jihâd.* Ce combat sera bien défini en *Coran* 9, 111.

183. Muslim, *Sahîh,* Imân, I, 200 *sq.* ; Ibn Hanbal, *Musnad,* IV, p. 8.9 ; Bal[c]amî-Zotenberg, *Quatre premiers califes,* p. 19-20. Sur ce *hadîth,* son contexte et les controverses auxquelles il a donné lieu, Kister, *Society* (Variorum 1990), IX et réf.
184. *Ansâr :* supporteurs de Muhammad et de ses compagnons des Quraysh à Yathrib.
185. Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 200.4 et 207.3 ; cf. Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* IV, 69.



### 3. **La charte de Yathrib**

« *Quelque chose d'autre que le Coran ?* »

Les corpus de *hadîth* se font plus d'une fois l'écho de l'existence du document rédigé par Muhammad pour asseoir les bases de sa confédération, et de certains thèmes de son contenu. Les thèmes qui en sont évoqués le plus souvent concernent la réglementation des dettes de sang en cas de meurtres, les modalités de rançon des prisonniers, et une citation, qui revient régulièrement presque partout, sur l'étroite solidarité entre les adhérents au mouvement contre ceux qui lui sont réfractaires. Enfin, chez plusieurs transmetteurs, figure une déclaration de Muhammad établissant que Médine est une enclave sacrée *(harâm)* au même titre que celle de la Ka[c]ba mecquoise, et que celui qui y commet une agression ou y donne refuge à un agresseur est maudit[8].

Tandis que les propos attribués à certains compagnons de Muhammad sur ce sujet restent très laconiques, ceux qui sont attribués à [c]Alî le quatrième calife sont particulièrement insistants et plus d'une fois amplifiés : [c]Alî, dit-on, avait conservé le document dans le fourreau de son sabre. On lui demanda un jour: «L'envoyé de Dieu n'a-t-il pas laissé quelque chose d'autre que le Coran ? » Il répondit : « Il y a le Coran et il y a ce qui se trouve dans ce document *(sahîfa).* » Interrogé sur le contenu du document, il en aurait laconiquement évoqué certains mots ou expressions clés : par exemple « le prix du sang », « la rançon des captifs », « qu'on ne doit pas tuer un "affidé" pour (venger) un "infidèle" ». Mais les versions de ce récit sont nombreuses et variables, et certaines amplifient le contenu du texte évoqué.

Tous ces témoignages, qu'ils viennent de [c]Alî ou des autres, concordent en tout cas sur le fait qu'il y eut quelque chose d'écrit par Muhammad concernant l'organisation interne de sa confédération et l'activité guerrière de celle-ci « sur le chemin de Dieu ».

8. Ci-dessous, chap. 19, textes n^Q4a, b et c.



***« Un écrit de Muhammad le prophète »***

Outre les traditions fragmentaires qui en parlent sur le mode oral, nous possédons une composition écrite de ce genre, en deux versions parallèles et contemporaines l'une de l'autre : celle d'Abû-[c]Ubayd [m. 838], et celle d'Ibn Hishâm [m. 830][9]. Le texte en est globalement le même, malgré des variantes ici ou là[10]. Il se présente comme une véritable charte. L'introduction annonce : « Ceci est un écrit *(kitâb)* de Muhammad le prophète », ou «l'envoyé de Dieu»[11]. Dans ces deux versions parallèles, nous retrouvons effectivement traités en détail les principaux thèmes évoqués sur le mode oral par les traditions. Abû-[c]Ubayd transmet d'après Zuhrî, et Ibn Hishâm transmet d'après Ibn Is'hâq[12].

« Charte », en son sens étymologique, traduit bien le mot *sahîfa* (« feuille ») par lequel le texte se définit lui-même : les parties contractantes y sont désignées par l'expression « les gens de cette charte / de cette feuille » *(ahl hâdhihi I-sahîfa).* Le style et le vocabulaire en sont archaïques. Le nom de Yathrib y apparaît trois fois. Le nom de La Mecque n'y apparaît nulle part. On a souvent appelé ce texte « Constitution de Médine ». Cette formulation n'est pas adéquate au langage du texte. Outre le fait que le nom « Médine » *(al-Madîna)* n'y figure pas[13], parler de

9. Abû-cUbayd, *Amwâl,* p. 291-294; Ibn Hishâm, *Sîra,* I, 501-504. Deux autres versions, substantiellement les mêmes mais avec variantes, figurent respectivement chez deux auteurs de la première moitié du 14e siècle, Ibn Sayyid al-Nâs et Ibn Kathîr.

186. Voir ci-dessous, chap. 18, notices nº6 et 24.

187. Un glossateur du 14e siècle y ajoutera : « (le prophète) illettré ». L'illettrisme de Muhammad est une légende tardive destinée à conforter le dogme du miracle coranique descendu du ciel sur un prophète illettré.

188. Ci-dessous, chap. 18, notices n-26 et 64. Les études les plus récentes que je connais sur le document de Yathrib sont celles de Serjeant (1964), Gil (1974), Serjeant (1978) ; le texte dans son intégralité est accessible en traduction française dans Watt, *Mahomet* (1989), p. 474 *sq.;* M. Rodinson en a présenté les grandes lignes dans *Mahomet* (1961), p. 183-187. Voir également M. Lecker, « Biographical », p. 39.

189. En finale, le mot *al-madîna* est une interpolation qui ne figure pas dans la version d'Abû-cUbayd.





« constitution » est anachronique car cela fait penser à un État organisé et risque de projeter sur le passé la notion moderne de « constitution ». Or, à ce stade, il n'y a pas encore d'État mais une confédération guerrière dont, cependant, la *sahîfa* est la charte.

*Problèmes d'authenticité et d'unité*

L'authenticité de ce document a été très discutée depuis longtemps. Plus récemment, on a affirmé qu'Ibn Is'hâq, auquel se réfère la version d'Ibn Hishâm, en tenait le texte directement de l'arrière-petit-fils de cAlî, cAbd-Allâh, chef de la famille cAlîde de son temps, et qu'il se référait à un écrit. Cette opinion n'a pas été accueillie sans réticences de la part d'autres experts[14]. Par ailleurs, la version d'Abû-cUbayd, qui est attribuée à Zuhrî, peut paraître meilleure que celle d'Ibn Hishâm sur certains points. Quoi qu'il en soit, le contenu substantiel de cette charte ainsi que l'archaïsme de son style et de son lexique, toutes choses que l'on peut mettre en regard de données externes, sont les indices d'un document dont certaines parties au moins sont très anciennes et reflètent bien l'inspiration première du mouvement de Muhammad et de ses partisans.

Il se peut, cependant, qu'un certain nombre d'éléments du texte actuel soient plus tardifs : cAlî et la plupart des transmetteurs de ses traditions concernant le document furent profondément engagés dans les guerres civiles qui déchirèrent les musulmans après l'assassinat du calife cOthmân en 656. D'autres comme Anas Ibn Mâlik furent plus tard des partisans du calife de La Mecque concurrent des califes omeyyades de 681 à 692. Tout ceci peut se refléter aussi dans la recomposition des fragments rédigés originellement par Muhammad dans des situations tout autres.

L'hypothèse dominante est qu'un premier document, datant des toutes premières années de l'hégire, a été pourvu d'additifs successifs en fonction des circonstances jusqu'aux environs de

14. Serjeant, « Constitution » (1964), p. 4-6; « Sunnah » (1978), p. 9, s'appuyant sur Yâqût, *Udabâ*, V, 220. Sur cAbd-Allâh, chef des cAlides, *El,* 1,46b-47a, « cAbd-Allâh b. al-Hasan ». - Cf. Gil, « Reconsideration » (1974), p. 47.

l'an 7 **H** [628-9], pour autant que l'on puisse arriver sur ce point à une certaine précision. On a donc procédé à un découpage du texte en documents littérairement et chronologiquement distincts, en essayant de situer chacun d'eux dans un contexte historique reconstitué à partir de la littérature plus tardive des *Expéditions*[5]. En dépit de l'intérêt d'une telle approche, parfois heureuse dans certains de ses résultats, un découpage de ce genre reste cependant aléatoire dans la mesure où il se base généralement sur des données tardives tirées de la littérature d'*Expéditions* dont l'historicité est souvent toute relative.

## 4. Les lignes de force de la charte

Le paragraphe introductif indique la nature du document en même temps que les groupes qui en sont les parties prenantes :

> « Ceci est un écrit de Muhammad le prophète (établi) entre ceux de Quraysh et des gens de Yathrib qui se sont affidés, et ceux qui les ont suivis et, s'étant joints à eux, ont combattu avec eux : ils sont une confédération unique à l'exclusion des (autres) hommes. »[16]

### *Le prophète*

Muhammad est « le prophète » *(al-nabî).* Le terme *nabi,* d'origine non arabe, était entré dans la langue arabe longtemps avant l'islam, probablement à partir de la langue araméenne judaïque[17]. Se déclarer prophète n'était pas chose nouvelle au Proche-Orient. Il semble que, pour Muhammad, le modèle en fût Moïse, perçu comme fondateur d'un peuple autour d'une loi de Dieu et d'un objectif de conquête : « Il était très instruit et

190. Serjeant, « *Sunnah* » (1978) (repr. Rubin éd., *Life,* 1998, chap. 8).
191. Tous les passages que je cite sont de ma propre traduction. Je m'explique plus loin sur le verbe « s'affider » dont les dictionnaires usuels ne citent qu'un participe « affidé ». Je fais grâce au lecteur des notes critiques concernant les choix que je fais moi-même entre les variantes. Celles-ci sont indiquées par R.B. Serjeant, « *Sunnah* » (1978), p. 40-42, à partir du texte d'Ibn Hishâm qu'il prend comme base.
192. Jeffery, *Foreign* (1938), p. 276.





très versé dans l'histoire de Moïse », observait la chronique arménienne de 660. L'initiative qu'il prit, en s'établissant à Yathrib, d'écrire un texte qui puisse servir de pacte constitutif de son groupement s'inscrit dans cette logique. Les autres chroniqueurs chrétiens du temps de la conquête islamique, parlant des « Arabes de Muhammad », exprimeront également cela en disant que Muhammad était leur « guide », leur « instructeur », leur « chef », et qu'il leur avait donné des coutumes et des lois[18]. On a émis l'idée que l'un des critères d'authenticité et d'ancienneté du texte transmis était le rôle relativement modeste qui semble y être dévolu à Muhammad le prophète, celui d'un simple arbitre en cas de différend[19]. Ainsi lisons-nous dans la charte de Yathrib :

> « Chaque fois que survient un différend entre vous sur quoi que ce soit, l'affaire sera soumise à Dieu et à Muhammad »... « Si entre les gens de cette charte survient un méfait ou un conflit dont on peut craindre une détérioration, on soumettra l'affaire à Dieu Très-Haut et à Muhammad le prophète. »

Cependant, la modestie de ce rôle n'est qu'une apparence formelle. En fait, c'est Muhammad qui écrit le document, qui inspire et avalise ses stipulations, qui donne la permission de partir en

guerre, qui est l'arbitre des différends et le surveillant de toute détérioration éventuelle de la cohésion de l'ensemble, tout ceci en tant que prophète [20].

*Les « affidés »*

Un des mots clés qui courent à travers tous les documents de la charte de Yathrib est celui qui désigne les adhérents au mouvement de Muhammad le prophète : au singulier *mu min,* auquel on ajoute, au pluriel, la désinence *-un* ou *-în* selon les cas

193.Sebèos, *Histoire d'Héraclius,* p. 95; Hoyland, *Seeing* (1997), p. 196-197, 131,548-549.
194.*Wdtt, Mahomet (l9S9),p. 479;Rodinson, Mahomet (1961), p.* 185.
195.Là où apparaît la qualification « envoyé de Dieu » *(rasûl Allah),* l'analyse des variantes indique qu'il s'agit d'interpolations. Les développements dogmatiques élaborés sur la prophétologie islamique sont plus tardifs que les premières années de l'histoire de la *wnma* de Muhammad.





de la déclinaison[21]. Une analyse de ce terme est nécessaire. Il est, en effet, devenu d'un usage tellement courant dans le cadre de la religion islamique d'une façon générale qu'il est difficile, sauf en des circonstances particulières, de le percevoir dans le sens originel qui est le sien dans la charte de Yathrib. Actuellement, *mu'min* est généralement traduit par « croyant », ce qui induit un sens religieux individuel restreint, à la manière dont on le conçoit dans d'autres aires culturelles. Or si nous lisons ce mot, ainsi que plusieurs autres, dans le contexte du document comme dans celui du Coran, nous voyons mieux quelles en sont, dans le vocabulaire islamique, les connotations originelles, essentiellement communautaires[22].

Le pluriel *mu'minûn* désigne au départ ceux qui se sont portés garants les uns des autres en établissant entre eux un pacte de sécurité mutuelle en cas d'agression et de guerre, et qui peuvent « se fier » les uns aux autres. Ce sont des « affidés » au sens propre, ancien et non péjoratif du terme français ; celui-ci est bâti sur le *mot fides* (« foi ») en un sens général, comme le verbe arabe *âmana,* dont *mu min* est le participe actif[23]. La signification religieuse intervient là parce que c'est Allah qui se porte lui-même garant de ce pacte de solidarité établi par Muhammad entre des « affidés » qui croient en la qualification de celui-ci comme prophète.

Dans un passage coranique, Dieu lui-même sera appelé *al-mu'min* - ce qu'on ne saurait traduire par « le croyant » : cela signifie qu'il est le garant de la sauvegarde individuelle et collective. La qualification *al-mu'min* appliquée à Dieu y est renforcée par celle qui la suit immédiatement et qui en est une redondance, *al-muhaymin,* « le garant » [24]. Enfin, nous retrouverons dans le Coran cet usage premier du verbe *âmana* au sens de

196.Le mot *muslim* (« musulman ») n'apparaît que deux fois, comme ajout adventice ou interpolé.
197.Sur ce sujet, voir les analyses pertinentes de Serjeant, « *Sunnah* » (1978), p. 4-5 et 12-15.
198. La racine 'MN tourne autour des notions de « sauvegarde » de « sécurité » et de « garantie », ce en quoi on peut se fier.
199.*Coran* 59, 23. Voir Abû-Hâtim al-Râzî, *Zîna,* II, 70-75. *Muhaymin* est un terme d'origine araméenne et plus particulièrement syriaque : Jeffery, *Foreign* (1938), p. 273-274.





« se fier » les uns aux autres : il y est dit que le prophète « se fie aux *muminîn* », alors qu'« il ne se fiera point à » ceux qui restent en arrière et trouvent des prétextes pour ne pas engager leurs biens et leurs personnes dans le combat sur le chemin de Dieu[25].

*La confédération*

Les affidés « sont une *umma* unique à l'exclusion des (autres) hommes », dit le début de la charte. Le mot *umma* veut dire d'abord « groupe / groupement humain » en un sens neutre. Ici, il ne désigne pas un groupement ethnique ou tribal, mais, dans le cadre de l'Arabie d'alors, une confédération entre le groupe de Qurayshites nouveaux venus à Yathrib et les différents clans et tribus de la zone de Yathrib dont la liste est fournie par la charte. C'est une confédération de nature politique soudée par l'adhésion au prophète d'Allah. Elle se définit par le fait qu'elle est « exclusive » de tous ceux qui n'y ont pas adhéré *(min dûni l-nâs).*

Il s'agit d'abord d'organiser les rapports internes entre les affidés des différents clans ou tribus de façon à assurer leur cohésion. Outre les affidés de Quraysh, les clans de Yathrib, que les généalogistes ultérieurs rattachent aux deux ensembles tribaux appelés Khazraj et Aws, sont au nombre de huit. Ils sont nommément désignés dans une liste aux formules répétitives. Le but est de garantir la cohésion de la confédération en regard de tous ceux qui n'en font pas partie :

> « Les Banû $^{c}$Awf, conformément à leurs pratiques antérieures, s'acquittent des compensations du sang versé, et chaque groupe perçoit la rançon de ses prisonniers selon ce qui est reconnu comme équitable entre les affidés. Les Banû Sâ$^{c}$ida, conformément à leurs pratiques, etc. *(même formule),*
>
> Les Banû 1-Hârith, conformément à leurs pratiques, etc. *(même formule),*

25. *Coran* 9, 61 et 94. On y distinguera cependant se fier « en Allah » *(yu'minu bi-Llâh)* et se fier « dans les *mu'minîn* » *(yiïminu li-l-mu minîn)* par l'utilisation d'une particule de liaison différente : *bi I li.*





> Les Banû 1-Aws[26], conformément à leurs pratiques, etc. *(même formule)* », etc.

*Le jihâd I qitâl*

La finalité de ce souci d'organisation est de garantir l'efficacité de l'effort de guerre commun. Celui-ci est exprimé au tout début de la charte par le verbe du *jihâd* : « ceux qui combattent *(jâhada)* avec eux ». Ce terme sera précisé plus loin, dans le même document de base, par l'expression « le combat *(qitâl)* sur le chemin d'Allah ». Cette expression deviendra très familière dans le Coran, où alternent également les verbes synonymes correspondant au *jihâd* et au *qitâl*[27].

L'ennemi est désigné sous le terme de *kâfir,* qui figure deux fois dans le premier texte de la charte. Cette désignation est en elle-même relativement neutre sur le plan religieux proprement dit. Pour cette période précise des débuts de la *umma* islamique, je traduirais volontiers *kâfir* par « réfractaire » dans le sens d'un refus de faire allégeance politique et d'adhérer au pacte de la nouvelle confédération, quelles qu'aient pu en être alors les raisons. Par ce refus, les « réfractaires » sont exclus des garanties de sécurité et d'assistance prévues par le pacte. En particulier, ils ne bénéficient d'aucune façon du droit de vengeance par le talion au cas où l'un d'eux serait victime d'un membre du pacte de la *umma,* alors que ce droit est stipulé dans le cas inverse : « Un affidé *(mu min)* ne tue pas un autre affidé pour (venger) un *kâfir* », c'est l'une des formules clés de la charte retenues par les récits sur $^{c}$Alî et le contenu de la *sahîfa* sur lequel on l'interrogeait. Par son refus d'adhérer, le « réfractaire » ne se fie ni en Dieu, ni en son prophète ; il entre aussitôt dans une logique de guerre sans concession. C'est en ce sens qu'on peut le dire « infidèle », antonyme d'« affidé » car il provient, mais en un sens négatif, du même mot latin *fides,* « foi » [28].

200. Il semble que les Banû 1-Aws qui sont nommés ici ne représentent pas l'ensemble de ceux que les généalogistes ultérieurs appelleront les Aws. Quant au nom Khazraj, il n'apparaît pas dans la charte.
201. Cf. ci-dessus, n. 4; *Coran (jihâd)* 2, 218 ; 3, 142-144 et *passim* ; *(qitâl)* 2, 190-191 ; 4, 74-

76 ; 61, 4 et *passim.*
202. L'insistance des *hadîth* sur cette formule clé comme étant un élément dominant du document de Muhammad à Yathrib pourra servir de



La série des stipulations suivantes, dans le premier texte de la charte de Yathrib, nous fournit une bonne illustration de ce faisceau de connotations autour des deux termes « affidé » *(mu'min)* et « infidèle » *(kâfir)* :

> « Un affidé ne tue pas un autre affidé pour (venger) un infidèle et il n'assiste pas un infidèle contre un affidé. Le pacte de sécurité d'Allah est unique ; le moindre d'entre les affidés les protège tous [29].
> Les affidés sont alliés les uns des autres à l'exclusion des (autres) hommes [30].
> Ceux des juifs qui nous suivent ont droit à l'assistance en parité : on ne les lèse pas et on ne s'allie pas contre eux. La paix qu'établissent les affidés est unique : un affidé n'établit pas la paix séparément d'un autre affidé lors d'un combat *(qiiâï)* sur le chemin de Dieu, si ce n'est sur une base d'égalité et d'équité entre eux.
> Dans chaque expédition entreprise avec nous, on se relaie à tour de rôle.
> Les affidés exercent la vengeance les uns au profit des autres lorsque l'un d'entre eux a versé son sang sur le chemin de Dieu.
> Les affidés qui se préservent (de toute action déshonorante en respectant ces clauses) sont dans la voie la meilleure et la plus droite. »

justification scripturaire dans la situation plus tardive des guerres civiles entre musulmans eux-mêmes après la conquête, chaque parti n'hésitant pas à traiter le parti adverse de *kâfir.* ᶜAlî lui-même fut traité de *kâfir* par les Khârijites, ses anciens partisans, pour avoir accepté l'arbitrage entre lui-même et son rival Muᶜâwiya, car « il n'est d'arbitrage que celui de Dieu » : Hawting, *ldea ofldolatry* (1999), p. 79.
203. « Protection » : *lejiwâr* est un lien de protection et de clientèle. La racine GWR est ancienne dans l'aire des langues sémitiques, où domine le sens d'étranger bénéficiant de l'hospitalité et de la protection de la part de ceux chez qui il réside. D. Cohen, *Racines sémitiques,* fasc. 2 (1994), 109b. Ainsi de l'hébreu et de l'araméen *gêr* : cf., dans la Bible, *Lévitique* 19, 33, *Deutéronome* 1, 16. *etpassim.*
204. Même formulation en *Coran* 9, 71-73, où l'on ajoutera les femmes *(al-mu'minât),* la commande du bien et l'interdiction du mal, la prière rituelle et la taxe aumônière, dans le contexte général du combat contre les infidèles et les hypocrites.



Le fait que c'est Allah qui est le garant des différentes stipulations de la charte, et donc qu'il s'agit d'un combat religieux, est exprimé par un genre de formule conclusive qui intervient trois fois dans le cours des textes suivants de la charte, et une fois encore en conclusion de l'ensemble :

> « Allah est le meilleur garant de ceci...
> Allah est le plus sûr et le plus loyal garant de ce qui est dans cette charte...
> Allah est le protecteur de celui qui est loyal et se préserve de toute action déshonorante. »

***Les juifs***

Dès le début de la charte, il est fait mention des «juifs *(yahûd)* qui nous suivent ». Ceci se précise dans la suite des textes. Aussi le mot *umma* comporte-t-il une nuance importante qui en renforce le caractère politique dans le sens d'une confédération. Dans la suite des textes de la charte, en effet, plusieurs clans

juifs de Yathrib sont inclus dans le pacte de la *umma* : ces clans constituent une confédération *(umma)* avec les affidés[31].

> « Les juifs supportent les dépenses avec les affidés aussi longtemps que ceux-ci sont en guerre.
> Les juifs des Banû cAwf constituent une confédération *(umma)* avec les affidés. Aux juifs leur loi religieuse *(dîn)* et aux affidés leur loi religieuse, qu'il s'agisse de leurs alliés ou d'eux-mêmes ; mais celui qui est injuste et viole les clauses n'attire la mort que sur lui et sur les gens de sa maison.
> Pour les juifs (alliés) des Banû 1-Najjâr il en est comme pour les juifs des Banû cAwf.
> Pour les juifs (alliés) des Banû 1-Hârith il en est comme pour les juifs des Banû cAwf.
> [...]
> Pour les juifs (alliés) des Banû 1-Aws il en est comme pour les juifs des Banû cAwf », etc.[32]

205. Selon le découpage de R.B. Serjeant, ce qui les concerne dans la charte constitue un ou plusieurs documents distincts des autres. Sur le sujet, comp. Wâqidî, *Maghâzî,* I, 176 et II, 454.
206. La liste se prolonge selon la même formule.





La situation des clans juifs de Yathrib au sein de la confédération primitive semble en fait très ambiguë. Les différents clans juifs dont il est question dans le document sont désignés non par leurs noms propres mais par leurs liens d'affiliation antérieurs avec les clans non juifs : par exemple, les juifs des Banû cAwf, les juifs des Banû 1-Najjâr, etc. De plus, le document manifeste une vigilance particulière à leur égard : il les met en garde de façon répétée contre toute violation éventuelle du pacte. Les phrases telles que « la loyauté exclut toute transgression », « qui agit mal à ce sujet, cela se retournera contre lui-même », « qui est injuste et viole les clauses n'attire la mort que sur lui et sur les gens de sa maison », sont récurrentes à leur propos.

Dans la littérature des *Expéditions,* les juifs de Médine sont perçus très vite comme hostiles : ils ne reconnaissent pas à Muhammad sa qualité de prophète ; ils sont soupçonnés de garder leurs liens avec leurs anciens affiliés, ceux-ci fussent-ils comme les Quraysh restés à La Mecque, parmi les « réfrac -taires » à la confédération. Certains de leurs leaders sont éliminés par l'assassinat. C'est contre les juifs qu'a lieu la première véritable guerre de conquête. Ils sont massacrés ou exilés, leurs biens et leurs terres sont répartis entre les conquérants et leurs familles ; les enfants et les femmes sont mis en captivité 3\ Muhammad lui-même se réserve l'une d'entre ces dernières pour femme et une autre pour concubine selon l'usage des chefs vainqueurs.

Mais s'agit-il, dans la littérature des *Expéditions,* des mêmes juifs que ceux qui sont évoqués dans la charte de Yathrib ? Dans la littérature des *Expéditions* comme dans la littérature des *Conquêtes,* les juifs de Médine, en effet, sont présentés comme faisant partie de trois grands groupes tribaux nommément désignés : Qaynuqâc, Qurayza et Nadîr. Or aucun de ces trois noms n'apparaît dans la charte de Yathrib. Étant donné l'insistance des *Expéditions* sur le rôle et l'importance de ces trois groupes dans la géographie humaine, sociale, économique et politique de Médine ainsi que dans la force militaire qu'ils représentent,

33. Ibn Hishâm, *Sîra,* II, 233 *sq.* ; Ibn Sacd, *Tabaqât,* II, 74 *sq.* ; Wâqi-dî, *Maghâzî,* II, 496 *sq.* ; Kister, « The Massacre of the Banû Qurayza » (1986) ; Rodinson, *Mahomet* (1961), p. 244-248.

on en viendrait presque à se demander si les juifs dont il est question dans la charte de Yathrib sont bien ceux de Médine dont il est question dans la littérature d'*Expéditions* ou de *Conquêtes.* Les historiens n'ont pas fini de s'interroger sur ce problème [M]. Sur le point important de la place des juifs dans cette charte, l'harmonisation avec la littérature des *Expéditions* cause donc certaines difficultés. Les difficultés ne se limitent pas à ce seul point.

## 5. Yathrib et Médine

*Une **Yathrib antique** ?*

Le nom Yathrib est très ancien ; on le trouve dans un texte babylonien du 6e siècle avant notre ère : il s'agit des inscriptions du dernier roi babylonien Nabonide, trouvées à Harrân en Haute-Mésopotamie. On ne peut guère tirer de ce texte une précision sur le site de cette antique Yathrib. Elle fait partie d'une liste de noms où figurent Taymâ' et Dedân, et qui nous fait penser plutôt à une aire d'oasis situées dans le Nord de la Péninsule arabe, lieu d'expédition du roi Nabonide avant son retour en Mésopotamie pour y reconstruire, à Harrân, le temple du Dieu-Lune[35]. On ne peut franchir aisément le pas pour affirmer qu'il s'agissait de la localité dont il sera question douze siècles plus tard, lors des débuts de l'islam[36].

En fin de compte, ce fut la conquête islamique qui fît connaître à l'extérieur l'existence d'une Yathrib, base de départ des conquérants. Encore éprouva-t-on, au début, des difficultés à la situer exactement : vers 660 de notre ère, le chroniqueur syriaque anonyme écrivant dans le Khûzistân, en Iran occidental, disait, à partir de ses références bibliques, que le nom de la localité *al-*

207. Watt, *Mahomet* (1989), p. 480-481; Gil, « Reconsideration » (1974), p. 60-62 et réf. ; *El,* IX, 688a-b, dans l'article « Sîra ».
208. H. Hayajneh, dans *Seminarfor Arabian Studies,* 31, Brepols, 2001, 81-95, aimablement communiqué par M. Arbache.
209. Voir aussi *El, 2* V, 989, dans l'article « al-Madîna ». Le nom YTRB a été porté par d'autres localités dans la Péninsule, et l'on discute de son orthographe; Bakrî, *Mu$^{c}$jam,* II, 1388; Yâqût, *Buldân,* V, 429b, « Yatrab » ; Daghfous, *Yaman islamique,* II, 686, 859 (Yatrib).





*Madîna,* qui est appelée aussi Yathrib, venait de Midian, nom du quatrième fils d'Abraham par sa seconde femme Qetoura. Il semblait donc situer cette localité dans le pays de Madyan, au Nord-Ouest de l'Arabie[37]. Un autre chroniqueur syriaque, Théophile d'Édesse [début du 8e s.], dit que la ville de Yathrib était la ville de Muhammad et le point de départ de ses voyages commerciaux vers la Palestine avant sa carrière prophétique[38].

La littérature des *Expéditions,* semble-t-il, ne cherche généralement pas à quoi correspondait réellement et de façon précise le nom de Yathrib, qu'elle utilise plutôt rarement de façon ordinaire. Le nom de Yathrib y est très largement dominé par le nom de Médine *(al-Madîna)* et confondu avec lui, pour désigner le lieu de l'hégire du prophète de l'islam. C'est en dehors de la littérature des *Expéditions* proprement dite que nous trouvons le souci, chez certains auteurs, de savoir ce que représentait spécifiquement le nom de Yathrib, et à quoi il correspondait réellement dans la géographie historique de cet ensemble où avait fini par dominer le nom de Médine. Muhammad Ibn Zabâla [deuxième moitié du 8e s.] était l'auteur d'une monographie sur Médine. Elle est aujourd'hui perdue, mais nous en avons des extraits chez l'historien de Médine Samhûdî [m. 1506]. Nous avons aussi quelques indications sur l'antique Yathrib dans une autre monographie sur Médine, celle d'Ibn Shabba [m. 876][39].

À vrai dire, il semble que Yathrib et l'origine de ses juifs étaient, à la fin du 8e siècle, davantage l'objet de discussions et de polémiques que d'un accord tranquille[40]. Samhûdî notait aussi que l'orthographe de ce nom était incertaine : Athrib, Athârib ou Yathrib ? Et il posait la question : « Est-ce le nom de la région dont fait partie la ville de l'envoyé de Dieu? ou bien est-ce la ville elle-même? ou bien est-ce le nom d'un endroit particulier de son territoire ? Il y a, observait-il finalement, plusieurs opinions là-dessus. » [4I]

210.*Chronica minora,* texte syriaque p. 38 ; trad. lat. p. 31 ; cf. *Genèse* 25, 2. Sur la ville de Madyan, *El,* V, 1145-1147.
211. Ci-dessous, chap. 2, § 2 et n. 16.
212.Ci-dessus, chap. 18, notices nQ35, 36 et 47.
213. Gil, « The Origin » (1984), p. 219-220.
214.Samhûdî, *Wafa ,* 1,8-9.





*La métropole et sa province ?*

Selon Ibn Zabâla, Yathrib était « la métropole des villes de Médine » [42]. Il la situait dans le secteur nord-ouest des vallées de la zone. Il indiquait qu'il y avait des palmiers en abondance, et que dans une de ses villes du nom de Zahwa se trouvaient 300 joailliers juifs 4\ Quant à Ibn Shabba, il disait : « À Médine, durant la *Jahiliyya,* il y avait un marché à Zabâla, dans le secteur qui s'appelait Yathrib. »[u] Yathrib serait donc, en quelque sorte, le nom de la capitale d'un ensemble de groupements habités appelés *qurâ* (villes, bourgades ?) sur une aire cultivée et prospère relativement étendue appelée *al-Madîna* et dont elle aurait été littéralement « la métropole ». Cela expliquerait bien le nom *Madîna* lui-même : d'origine hébraïque et araméenne, il désigne un district, une province, englobant à la fois la ville mère et les bourgades et lieux habités ou fortifiés qui en dépendent 4\

Selon les sources islamiques, les juifs étaient, à Médine, dans les siècles qui précédèrent l'islam, la seule population sédentaire réelle : « Agriculture, colonisation sédentaire, propriétés, métiers artisanaux, telles sont les notions qui y sont représentées par les juifs, en comparaison des autres qui étaient les bédouins arabes, les nomades. » [46] Mais les tribus juives y avaient nom Qurayza, Qaynuqa[c] et Nadîr, et l'on parle beaucoup de leur important réseau de forteresses. Nous avons vu que la charte de Yathrib ne parle pas des juifs sous ces dénominations.

Il n'existe pour le moment aucune source externe, ni litté-

215.*Umm qurâ al-Madîna,* littéralement « Mère des villes d'al-Madîna ». L'expression « mère des villes » *(umm al-qurâ)* apparaît deux fois dans le Coran [6.92 et 42,7]. On dit habituellement que cette « métropole » y désigne La Mecque. Elle peut bien mieux désigner Yathrib, qui figure une fois dans le Coran [33, 13-14], alors que La Mecque en est absente. De plus, La Mecque ne pouvait alors se prévaloir d'être la métropole d'un ensemble de groupements habités dans une zone agricole étendue, fertile et peuplée, car aucune vie agricole n'y était possible. Cf. *El,* VI, 142b-143a, « Maklca » ; W.M. Watt, *Mahomet* (1989), p. 20-21.
216.Samhûdî, *loc. cit.*
217.Ibn Shabba, *Târîkh al-Madîna,* 1, 305-306.
218.*Madînah I madîntâ :* dans la Bible, *Daniel 2,* 48 ; *Esdras* 4, 15.
219.Gil, « The Origin » (1984), p. 204.





raire, ni archéologique, ni épigraphique, qui puisse contribuer à identifier la Yathrib de l'an 1 de

l'hégire. En 1946, le voyageur anglais J.B. Philby, décrivant le site supposé de l'ancienne Yathrib du Hedjâz au nord-ouest de l'actuelle Médine, faisait la remarque suivante, toujours valable aujourd'hui : « Les treize siècles qui ont passé sur les lieux depuis ces temps-là ont été suffisants pour détruire toute trace en surface de l'occupation juive ; et les Arabes d'aujourd'hui ne favorisent guère l'engouement pour l'étude de la strate juive de l'histoire de Médine. Il se passera un long temps avant que la pelle se mette jamais au travail afin de révéler ces mystères enterrés... » [47]

Quant aux attestations épigraphiques d'une présence juive en Arabie occidentale, elles existent pour la première partie du 4[e] siècle, mais toujours très au nord, dans les régions de Hegra (al-Hijr, actuellement Madâ'in Sâlih) et de Taymâ' : nous sommes là dans cette sorte de zone intermédiaire entre le Hedjâz et le *Shâm,* très loin au nord de l'actuelle Médine [48]. Enfin, il faut remarquer le silence total des sources judaïques sur les communautés juives d'une ville du Hedjâz qui serait Yathrib ou Madînah ; on y trouve seulement des allusions à des diasporas juives établies dans le Nord de la Péninsule[49]. Tout ceci met l'historien dans une position bien particulière relativement à la situation géographique du lieu même où, selon la charte analysée ci-dessus, s'est constituée la première *umma* de Muhammad associée avec un certain nombre de clans juifs. Il n'a pour le moment aucune possibilité de confronter les sources arabes avec une quelconque information externe.

220. J.B. Philby, *A Pilgrim in Arabia,* Londres, 1946, p. 77, cité par M. Lecker, *Muslims, Jews* (1995), p. 1, n. 4 ; M. Lecker fournit un plan de la Médine classique à partir des sources islamiques ; le nom de Yathrib et sa localisation n'y figurent pas. L'auteur n'y parle pas davantage de la charte de Yathrib.
221. Gil, « The Origin » (1984), p. 203-204.
222. Ben-Zvi, «Les origines» (1961), p. 154; Hirschfeld, «Juifs de Médine » (1883), p. 168, parlait de Yathrib, mais selon les sources islamiques. Au Yémen, la présence juive est attestée par des inscriptions à partir du 4[e] siècle de notre ère : Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 144-147, et les sources littéraires judaïques n'en sont pas moins silencieuses à leur sujet.





## 6. Les étrangetés du Hadîth

***Yathrib, un nom proscrit ?***

Dans les matériaux du *Hadîth,* les étrangetés ne manquent pas relativement au nom de Yathrib. On y attribue à Muhammad des propos interdisant l'usage du nom Yathrib: «Celui qui appelle al-Madîna Yathrib, qu'il en demande pardon à Dieu : c'est Tâbah! c'est Tâbah! », aurait dit le prophète[50]. L'utilisation du nom de Yathrib serait donc un péché comme le remarque un commentateur. À quelqu'un qui objecterait que le nom Yathrib figure pourtant dans le Coran, il est répondu que ce nom y est mis dans la bouche des ennemis secrets du prophète qui rechignaient à défendre la localité assaillie, et que c'est là la raison de l'interdiction[51]. Wâqidî se fait l'écho de cette explication : dans son ouvrage sur les *Expéditions,* il ne met le nom de Yathrib que dans la bouche, ou à propos, de ceux qui sont présentés comme les adversaires du prophète : les Quraysh de La Mecque et, surtout, les juifs.

Par ailleurs, les transmetteurs n'en finissent pas d'épiloguer sur le sens du nom Tâb, ou Tâbah, ou Taybah, qui aurait été préféré par Muhammad pour sa ville au retour d'une grande expédition vers le Nord contre les alliés arabes des Byzantins. Certes, la racine arabe TYB implique l'idée d'agrément et de douceur, ce qui pourrait expliquer une dénomination mélio-rative Taybah ou Tayyibah pour la ville du prophète. Mais pourquoi ces formes curieuses de Tâb et Tâbah ? Personne ne s'en explique vraiment, et l'on se borne à en rapporter les variantes formelles[52]. Tout

cela contribue grandement à entrete-

223.Ibn Hanbal, *Musnad,* IV, 285.7.
224.Samhûdî, *Wafâ',* 1, 10. D'autres explications, de nature étymologique, sont données par les philologues. Voir *Coran* 33,13.
225.Ibn Shabba, *Târîkh al-Madîna,* I, 163-165. Tâb est une localité du Bahreïn en Arabie orientale ; Tâbah est une localité de la tribu des Tayyi' en Arabie centrale. Yâqût, *Buldân,* IV, 3a et 4a. Quant à Tayba ou Tayyibah, c'est le nom de plusieurs localités de Palestine. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine* (1938), index : et-Taiyibé.



nir autour du nom et de la localisation de Yathrib une atmosphère brouillée [53].

*La leçon reçue concernant l'hégire*

Mis à part la charte de Yathrib dont j'ai analysé plus haut les lignes de force, nous risquons de ne savoir jamais de façon assurée quelles furent les circonstances réelles de l'installation de Muhammad à Yathrib. L'hagiographie prophétique a donné une réponse à cette question dans des récits teintés de symboles dont j'effectuerai ici une esquisse rapide, en utilisant le nom de Médine comme le font plus habituellement les auteurs de ces récits.

D'après ces derniers, Muhammad fut persécuté par les gens de sa propre tribu les Quraysh de La Mecque, comme beaucoup de prophètes avant lui[54]. Les Quraysh n'acceptaient pas de se soumettre au Dieu unique et lui préféraient leurs idoles ances-trales. Avec le petit nombre de ceux qui croyaient en lui, Muhammad s'enfuit quasi secrètement de La Mecque et, les poursuites de ses adversaires ayant été miraculeusement déjouées, arriva à Médine. La venue de Muhammad à Médine avait été préparée antérieurement, car certains clans arabes de l'oasis avaient adhéré à sa foi. Ils étaient soixante-dix comme les soixante-dix disciples de Jésus, et leurs représentants, qui étaient douze comme les douze représentants des tribus d'Israël auprès de Moïse et les douze apôtres de Jésus, lui avaient fait allégeance en un lieu dit al-ᶜAqaba, non loin de La Mecque, à l'occasion du pèlerinage qu'ils accomplissaient au sanctuaire traditionnel de la localité. Ils lui avaient garanti par serment leur assistance résolue contre ses ennemis. Ce furent ces clans qui accueillirent Muhammad et ses compagnons qurayshites - les *Muhâjirûn,* les Émigrés. Les clans de Médine furent dès lors désignés sous le nom de « Supporteurs / Auxiliaires » *(Ansâr),*

226.Crone et Cook, *Hagarism* (1977), p. 24-25 et p. 174, n. 37, suggéraient la possibilité d'une localisation plutôt dans le Nord de la Péninsule, à partir de l'association effectuée avec Midian par la chronique du Khû-zistân (± 660 de notre ère] citée plus haut.
227.Cf. évangile selon *Matthieu,* 13, 57 : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie et sa propre maison », et parallèles *Marc* 6,4, *Luc* 4, 24.



comme, dans le Coran, les apôtres de Jésus seront qualifiés de *A nsâr d'Allah*[55].

*Un hadîth qualifié d'« étrange »*

Les traditions islamiques sur Médine comme lieu de l'hégire, la *hijra,* nous réservent cependant des surprises. Ainsi en est-il d'un propos attribué à Muhammad, et qui figure au moins dans deux corpus de *hadîth :*

> «... de Jarîr Ibn ᶜAbd-Allâh, le tenant du prophète qui a dit : "Dieu m'a inspiré ceci : Quel que soit celui de ces trois lieux où tu t'établiras, ce sera le territoire de ta *hijra* : Médine, le

Bahreïn ou Qinnasrîn." » %

Un spécialiste de traditions du 10e siècle cite ce *hadîth* et il ajoute en commentaire :

> « Les gens de science disent : "Par la suite il fut décidé pour lui que (ce serait) Médine; ce fut alors qu'il ordonna à ses compagnons d'y effectuer leur *hijra"* » [57]

C'est dire que, parallèlement à la leçon reçue, des traditions différentes circulaient cherchant à mettre en valeur d'autres lieux que Médine comme territoires de *hijra.* Peut-être même y eut-il une période où l'on ne savait pas trop ce qui s'était passé réellement. Ce *hadîth* avait en tout cas de quoi susciter les interrogations. Plusieurs autorités reléguèrent le récit dans la catégorie des *hadîth* dits « faibles » *(da*c*îf),* c'est-à-dire ceux qui ne sont pas, pour quelque raison, considérés comme « parfaits » ou « bons » dans leur contenu ou la qualité de leur transmission. Une sorte de consensus s'établit pourtant : on estima finalement que le récit pouvait être classé parmi les *hadîth* dits « authentiques (mais) étranges / rares » *(sahîh gharîb),* et néanmoins acceptables[58].

228.*Coran* 3, 52 ; 61, 14. Le nom de *Muhâjirûn* n'apparaît qu'une fois dans la charte de Yathrib, dans son paragraphe introductif. Celui d'« Auxiliaires » *(Ansâr)* n'y est mentionné dans aucun des textes qui composent cette charte, pas plus, d'ailleurs, que le mot *hijra,* hégire.

229.Tirmidhî, *Jâmf, Manâqib, bâhfîfadl al-Madîna* (V, 721, n²3923) ; Tabarânî. *MK,* II, 339 (n·J2417).

230.Bayhaqî, *Dalail,* II, 458.

231.Tabarânî, *loc. cit.,* note.





Quoi qu'il en soit du débat des clercs, le *hadîth* en question - qui n'est pas le seul de ce genre - n'est étrange que par rapport à une leçon reçue : celle d'un prophète persécuté cherchant un asile et émigrant dans une localité relativement proche où il a assuré ses arrières. Différemment de cette leçon reçue, le *hadîth* implique qu'il y ait eu durant un certain temps une hésitation entre trois lieux pouvant servir de base comme « territoire de la *hijra* » : le Bahreïn, en Arabie orientale, Qinnasrîn qui est dans le désert de Syrie, à une journée de marche au sud d'Alep, et Médine dans le Hedjâz, qui aurait fini par emporter la décision. Il ne s'agissait pas tant de choisir un refuge que de choisir une base logistique d'opération.

L'indication des lieux mis en balance pour l'établissement éventuel de cette base a en effet un certain intérêt. Le Bahreïn, à l'époque des débuts de l'islam, ne désignait pas comme aujourd'hui l'archipel et l'émirat qui portent ce nom; c'était, sur le continent, la région côtière de l'Arabie orientale le long du golfe Persique. S'y trouvaient l'oasis importante de Qatîf et le marché de Hajar qui était fréquenté par les Arabes d'alors. Le Bahreïn avait été conquis, dans les dernières décennies du 6e siècle, par les Lakhmides de Hîra, alliés des Perses. À la veille de l'islam, il était sous l'administration des Perses. S'y trouvait, entre autres, la confédération tribale des cAbd-al-Qays, auxquels les traditions islamiques donnent une certaine importance en raison des bonnes relations qu'auraient entretenues certains de leurs chefs avec Muhammad et avec son successeur Abû-Bakr. On dit que Muhammad avait envoyé un de ses agents au Bahreïn. La région ne manquait pas de possibilités stratégiques : elle s'ouvrait, en effet, directement, au Nord, vers la Perse, l'un des territoires de la conquête future. Ce fut effectivement de là que partirent les premières troupes à la conquête de la Perse proprement dite, le Fârs. Le Bahreïn fut donc le territoire de leur *hijra*[59].

Qinnasrîn (Chalcis pour les Byzantins) était en Syrie, à une journée de marche au sud d'Alep. C'était un nœud routier important des confins syriens vers le domaine arabe, un territoire dis-

59. Ibn Habib, *Muhabbar,* p. 265 ; *El,* VII, 671a, « al-Mushakkar » ; I, 970a-97 la, « Bahrayn » ; I, 74b-76b, « cAbd-al-Kays » ; sur la conquête du Fârs, Hinds, *Studies* (1996), chap. 8.

puté entre Byzantins et Perses, et, sous leur patronage, entre Ghassanides et Lakhmides ; les Ghassan y avaient été vainqueurs en 554 [60]. Elle était donc dans la zone contrôlée par eux. Qinnasrîn sera conquise par les Arabes de Muhammad peu après leur victoire sur le Yarmouk en Palestine. Sous les premiers Omeyyades, elle deviendra la capitale d'une circonscription militaire d'importance, celle de « l'armée de Qinnasrîn » *(jund Qinnasrîn)*[61]. Notons encore qu'une légende associe Qinnasrîn au nom du prophète arabe Sâlih, le prophète à la chamelle, précurseur de Muhammad, lequel fait l'objet de plusieurs récits que l'on trouve dans le Coran : à Qinnasrîn, dit-on, existerait un tombeau de Sâlih, et l'on y verrait encore la trace des pas de sa chamelle[62]. La logistique militaire rejoint la légende prophétique.

Quant à Médine, elle fut la base de départ d'une conquête qui commença par les territoires des juifs. Balâdhurî, après une introduction sur l'hégire, commence son ouvrage *Les Conquêtes des pays* par l'évocation de la conquête des territoires des tribus juives et le partage de ces territoires entre les conquérants : d'abord ceux de Médine, puis, en montant progressivement vers le Nord, Khaybar, puis Fadak, puis, enfin, Taymâ' et le Wâdî 1-Qurâ[63]. C'est ensuite le ralliement de La Mecque, puis la conquête de Tâ'if et des localités environnantes, en attendant les premières incursions en territoire directement sous contrôle des alliés arabes de Byzance. L'organisation de l'ouvrage de Balâdhurî sur *Les Conquêtes* semble obéir, en effet, à une tout autre logique que celle des ouvrages *d'Expéditions,* une logique de conquête programmée. Quant aux ouvrages *d'Expéditions,* ils situent les affrontements avec les trois grandes tribus juives de Médine dans un contexte où le prophète ne fait que réagir devant la trahison qu'il soupçonne chez les juifs en faveur de ses ennemis mecquois.

À la fin du compte, chacune des grandes régions des conquêtes initiales pouvait légitimement revendiquer l'honneur d'avoir été, au moins dans la pensée du prophète inspiré, l'un des pre-

232. I. Shahîd, *Byzantium... Sixth Century* (1995), p. 251.
233. *El,* V, 126b-128, « Kinnasrîn ».
234. Yâqût, *Buldân,* IV, 403a-404b, « Qinnasrîn ».
235. Balâdhurî, *Futûh,* p. 27-40.





miers « territoires de la *hijra* », base logistique d'une conquête à effectuer sur le chemin de Dieu.

### *La hijra vue du côté d'un auteur persan*

Que la *hijra* fût conçue essentiellement comme l'engagement de combats de conquête, nous en avons encore un écho subtil au 10e siècle. Il provient d'un annaliste persan, ce qui n'est pas indifférent. Dans sa *Chronologie des rois de la terre et des prophètes,* écrite en arabe, Hamza d'Ispahan intitulait le chapitre introduisant le récit de la conquête de la Perse « Quelques traditions du début de la *hijra,* qui apparurent après la mort du Prophète »[64]. Le chapitre se situe dans la partie de l'ouvrage intitulée « Chronologie des Quraysh, rois des Arabes de l'islam », le premier de ces rois étant Muhammad le prophète.

La *hijra* intéresse Hamza tout d'abord en tant que système de comput du temps, fixé à partir de l'établissement de Muhammad à Médine. Mais il ne relate aucunement les circonstances de ce point de départ ; et, dans la première période de ce système chronologique, il ne raconte, en fait *d'Expéditions,* que la conquête de la Perse. Médine n'a été que le point de départ du temps de la *hijra.* Mais ce temps est conçu dans un sens élargi. Pour Hamza, la *hijra* est marquée surtout par la conquête de son pays par les Arabes de l'islam, laquelle commença quatre ans après la mort de Muhammad [6\]

## 7. Fuite ou compromis politique ?

### *Des récits particuliers sur l'hégire*

Reste cependant le fait du choix de Yathrib comme « territoire de la *hijra* » de Muhammad. Ici encore les traditions histo-riographiques islamiques nous réservent quelques surprises, qui viennent modifier sensiblement la leçon reçue sur les événements de l'hégire. Elles nous confirment dans le sentiment que, durant longtemps, les relations en furent indécises.

236.*Jumal min âthâr mabda al-hijra zaharaî ha$^{c}$da mawt al-nabi.*
237.Hamza, *Tâwârîkh,* p. 141 et 151-153. Voir ci-dessous, chap. 18, notice n[a] 15.





Selon trois versions particulières, le départ de Muhammad et de ses compagnons à Yathrib fut le résultat d'un compromis diplomatique. La plus longue de ces versions raconte que les Quraysh de La Mecque, apparentés à Muhammad, et les supporteurs de celui-ci à Yathrib - Aws et Khazraj - s'opposaient : chacune des deux parties revendiquait la présence de Muhammad chez elle -les Quraysh en raison de leurs liens de parenté avec Muhammad, les tribus de Yathrib en raison de leur adhésion décidée à la loi du prophète, ce à quoi les Quraysh étaient apparemment réfractaires. Finalement, les notables des clans de Quraysh, dont ceux qui sont habituellement présentés comme ses ennemis les plus déclarés d'alors, comme Abû-Sufyân et $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As, transigèrent pour éviter un conflit violent avec les tribus de Yathrib : Muhammad et ses compagnons pourraient aller s'installer à Yathrib ; on leur donnerait dûment toutes les garanties de sauvegarde ; mais ils ne partiraient qu'un peu plus tard, dans un délai raisonnable de trois ou quatre mois, ce qui permettrait aux Quraysh de ne pas perdre la face. Muhammad aurait avalisé le compromis, et les clans de Yathrib s'y seraient rangés par obéissance au prophète. En somme, ces relations particulières, fournies avec variantes par trois auteurs différents, « peuvent avoir été supprimées de la littérature conventionnelle de *Sîra,* laquelle préférait parler d'un prophète persécuté et humilié plutôt que de quelqu'un dont la route vers Médine avait été pavée par un compromis politique » [66].

De fait, alors que la littérature conventionnelle de *Sîra* insiste **sur** l'hostilité radicale des Quraysh mecquois à l'égard de Muhammad et de ses premiers adhérents, ce radicalisme n'apparaît pas dans la charte de Yathrib. Les Quraysh réfractaires n'y figurent qu'une fois vers la fin de la version transmise par la *Sîra* d'Ibn Hishâm, mais dans un passage incertain et probablement interpolé :

66. M. Lecker, « Did the Quraysh » (dans Motzki éd., *The Biography,* 2000), p. 166-167 ; les textes arabes des trois relations, traduits en anglais par l'auteur dans le corps de l'article, figurent en annexe de celui-ci. Voir ci-dessous la traduction française de la relation la plus longue, chap. 19, texte n[2]5. Nous avons les échos de compromis similaires entre les Quraysh et Yathrib dans la littérature conventionnelle *d'Expéditions,* mais ils sont situés beaucoup plus tard dans le déroulement de la carrière de Muhammad.





« On n'accorde protection ni aux Quraysh ni à ceux qui les assistent. »

Cette stipulation ne figure pas dans la version transmise par Abû-$^{c}$Ubayd, laquelle, thématiquement et syntaxiquement, respecte mieux la continuité du texte de la charte[67]. De plus, aucune mention n'est faite de La Mecque tout au long du texte de celle-ci, quel que soit le contexte historique que l'on pourrait déceler pour chacun des fragments qui le composent. Rien

de cela ne donne l'impression que les Quraysh de La Mecque, au moins au début, aient constitué pour la confédération de Yathrib l'ennemi numéro un.

***Une guerre de tranchées** ?*

La clause commune aux deux versions du même fragment déclare :

« Et entre eux il y a assistance contre qui attaquerait Yathrib par surprise. »

On a tenté d'expliquer l'évocation de cette attaque éventuelle en recourant aux récits de Wâqidî dans son livre sur les *Expéditions.* Le texte ferait allusion à la bataille dite de « la Tranchée » *(al-Khandaq),* laquelle aurait eu lieu soit en l'an 4, soit en l'an 5 de l'hégire [626 ou 627, à un an de distance]. Selon les *Expéditions,* en effet, Médine aurait été attaquée et assiégée par les Quraysh mecquois et leurs confédérés des tribus bédouines, mais le creusement d'une tranchée protectrice aurait permis de faire échec à cette attaque. Les clauses qui suivent, où il s'agit de négocier une paix, seraient, selon Wâqidî, une allusion à la trêve conclue par Muhammad avec les juifs Qurayza de Médine pour qu'ils restent neutres dans le conflit. Wâqidî connaît visiblement le texte de la charte figurant dans la *Sîra* et l'interprète à sa manière [68]. Les Qurayza, en effet, sont totalement absents de la charte de Yathrib.

238. Voir chacune des deux versions, ci-dessous, chap. 19, textes nª6a etb.
239. Wâqidî, *Maghâzî,* II, 440 *sq.,* en particulier p. 454 *in fine* ; Serjeant, *«Sunnah»{* 1978), p. 36-37.





Si l'on ne tient pas compte de l'allusion aux Quraysh puisqu'il s'agit d'une interpolation, le texte de la charte n'impose plus cette mise en scène. Il lui est même contraire sur un point important : l'attaque éventuelle de Yathrib dont il est question dans la charte est une attaque « par surprise », « soudaine et imprévue » (le verbe *dahima* en arabe), et non « traîtresse / perfide » *(treacherous),* selon Serjeant. La soudaineté et la surprise ne s'accordent absolument pas avec la bataille dite de « la Tranchée » telle qu'elle nous est racontée.

Selon les récits des *Expéditions,* et en particulier ceux de Wâqidî, l'agression des Quraysh contre Médine lors de cette bataille aurait été longuement mûrie et préparée de part et d'autre. Les Mecquois et leurs confédérés bédouins auraient été au nombre de 10000 hommes, commandés par Abû-Sufyân et répartis en trois armées. Les récits dénombrent les contingents respectifs des tribus bédouines associées aux 4 000 Qurayshites et à leurs affiliés ; les sites de leurs camps sont indiqués avec précision. Muhammad aurait été informé du départ des assaillants au moins six jours à l'avance, ce qui lui aurait permis de faire creuser la tranchée protectrice ; le siège de Médine aurait duré quinze jours, etc. Contrairement à l'attaque éventuelle par surprise indiquée par le document de Yathrib, en fin de compte, les *Expéditions* nous présentent cette bataille comme une opération stratégique de grande envergure, préparée et connue à l'avance des deux côtés, et qui se termine par une « guerre de tranchées » [69].

En revanche, pour ce qui concerne l'éventualité d'une attaque surprise contre Yathrib dans le passage de la charte qui nous occupe, si l'agresseur éventuel n'est pas précisé, on a quelques échos ailleurs d'incursions périodiques des Ghassan dans le Nord du Hedjâz, au moins jusqu'à Khaybar. J'ai déjà signalé que Yathrib a pu craindre, au temps de Muhammad, des incursions soudaines de leur part[70]. Dégagée de l'interpolation de la clause 1, la clause 2 du texte qui nous occupe peut trouver là un élément d'explication plus approprié que la bataille dite de la

240. Wâqidî, *Maghâzî,* II, 440 *sq.* ; Watt, *Mahomet* (1989), p. 261 *sq.* ; *El,* IV, 1052b, « al-Khandak » ; comp. ci-dessous chap. 17, § 3, n. 24.
241. Ci-dessus, chap. 2, § 5 et notes 46 et 47.

Tranchée. C'est une simple hypothèse, mais elle est plus ajustée au texte de la charte que le beau récit de bataille de Wâqidî.

Le silence de la charte sur les Quraysh réfractaires rejoindrait alors les textes évoqués plus haut sur le compromis politique qui intervint pour « paver la route de Muhammad vers Médine ». Les grands notables des Quraysh, en particulier Abû-Sufyân, étaient sans doute des politiques aussi conscients que Muhammad, « leur cousin », de l'utilité, voire parfois de la nécessité, des compromis. L'enjeu, pour eux, en était l'établissement de leur pouvoir. Muhammad, s'il était qurayshite, n'y était pas insensible. La suite des événements en est une indication : les Quraysh, devant la nouvelle donne politique représentée par la confédération de Yathrib, finirent par se rallier après de difficiles négociations, et les partisans de Muhammad purent entrer sans coup férir à La Mecque.

## 8. Ibn Khaldoun et les fondements islamiques du pouvoir

Sept siècles après la charte de Yathrib, l'historien maghrébin Ibn Khaldoun essayait d'analyser l'origine du pouvoir et les facteurs sociaux qui président à la naissance des dynasties et des empires[71]. Un chapitre de ses *Prolégomènes (al-Muqaddima)* est intitulé : « Du fait que la souveraineté n'échoit aux Arabes que sous un aspect religieux émanant d'un prophète ou d'un saint personnage ou, d'une manière plus générale, sous une forte influence de la religion ».

> « La cause en est, poursuit-il, que les Arabes, en raison du caractère sauvage qui est en eux, sont le peuple le moins accessible à la subordination des uns aux autres. Cela est dû au fait qu'ils sont rudes, fiers et ambitieux et qu'ils rivalisent pour la suprématie; aussi est-il rare que leurs désirs s'accordent. Mais s'ils adhèrent à une prophétie *(nubuwwa)* ou au

71. Ci-dessous, chap. 18, notice ny28. Dans le courant de mon étude, j'ai conservé l'orthographe « Khaldoun » qui est usuelle en France, où cet auteur est bien connu et ses ouvrages traduits, notamment les *Prolégomènes* par W.M.G. de Slane, 3 vol., Paris, 1862-1868.



> charisme d'un saint *(walâya),* la régulation se produit à l'intérieur d'eux-mêmes. Le tempérament d'orgueil et de rivalité disparaît de leur comportement, ils deviennent faciles à soumettre et à rassembler. Us sont totalement investis par la religion qui fait disparaître leur rudesse et leur arrogance, qui réfrène leur jalousie et leur compétition mutuelles. Dès lors qu'il y a chez eux un prophète *(nabî)* ou un saint *(walî),* celui-ci les incite à soutenir la cause de Dieu, fait disparaître ce qui, dans leurs mœurs, mérite la désapprobation au profit de ce qui y mérite la louange. Il fait régner entre eux l'accord pour faire triompher la vérité. Alors leur union s'accomplit parfaitement. Et se réalisent alors pour eux la domination et la souveraineté *(al-taghallub wa l-mulk).* »[72]

Cette analyse, qui semble bien refléter l'esprit de la charte de Yathrib, lui était inspirée par ce qu'il connaissait des débuts de l'islam à travers les récits transmis d'Ibn Is'hâq, qu'il appelle *Siyar* (pluriel de *Sîra).* Ceci apparaît dans les mentions qu'il fait de ce dernier. Ainsi consacre-t-il un autre chapitre des *Prolégomènes* à l'ancrage initial du pouvoir politique dans la tribu des Quraysh. Ceux-ci, estime-t-il, pouvaient d'abord se prévaloir de leurs attaches généalogiques avec le prophète *(wuslat al-nabî).* Mais, surtout, parmi tous les Arabes, c'était à leur capacité de vaincre et de dominer que l'on se soumettait; et il concluait : « Ibn Is'hâq, dans son livre des *Siyar,* l'a souligné, comme bien d'autres. »[73]

Depuis Muhammad, en effet, et durant plusieurs siècles, les Quraysh furent les détenteurs du pouvoir politique. Parenté avec le prophète, esprit de corps et capacité de vaincre, telles étaient, selon Ibn Khaldoun, les bases sociales de leur pouvoir. L'historien trouvait là une illustration de plus à sa théorie générale du pouvoir. Le pouvoir, selon lui, est basé essentiellement sur la force de « l'esprit de corps », c'est-à-dire sur la solidarité interne d'un groupe lié par une parenté commune et capable de s'imposer aux autres. Il est un fait que presque tous les grands généraux de la conquête appartenaient aux Quraysh.

242.Ibn Khaldoun, *Muqaddima,* II, chap. 27, p. 266 ; trad. A.-L. de Prémare.
243.*Ibid.,* III, chap. 26, p. 345-346. Ci-dessous, chap. 19, texte n[2]7.



Ibn Khaldoun étend ensuite son analyse à l'aspect proprement islamique du pouvoir califal, dans un chapitre intitulé : « Explication des noms de "pape" et "patriarche" dans l'institution religieuse chrétienne, et le nom de "kohen" chez les juifs ». Son explication est basée sur la conception que l'on se fait en islam, à partir de l'expérience du temps des origines, de ce qu'est l'universalisme d'une mission religieuse[74], telle qu'elle est exprimée par le propos de Muhammad cité plus haut : « J'ai reçu l'ordre de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils disent : Pas de divinité excepté Allah » :

> « Dans l'institution religieuse islamique *(al-milla l-islâ-miyya),* la guerre sainte *(jihâd)* est une prescription religieuse en raison de l'universalité de l'appel en vue d'amener la totalité des hommes à l'islam de gré ou de force. C'est pourquoi le califat et la souveraineté temporelle *(mulk)* y ont été établis de telle façon que ceux qui en ont la charge puissent exercer leur force dans les deux domaines à la fois. Pour les autres institutions religieuses, leur mission / appel *(da[c]wa)* n'y est pas universelle, pas plus que la guerre sainte n'y est prescrite, sauf seulement pour se défendre. Celui donc qui y est en charge de la religion *(dîn)* ne s'occupe en rien de la conduite des affaires politiques. La souveraineté temporelle échoit seulement à quelqu'un de façon accidentelle et pour des raisons autres que religieuses, c'est-à-dire en vertu des exigences de l'esprit de corps qui porte naturellement à rechercher le pouvoir. Ils ne sont pas chargés, en effet, de se rendre maîtres des nations comme c'est le cas dans l'institution religieuse islamique. Il est seulement requis d'eux qu'ils observent leur religion en leur privé. » [75]

Ibn Khaldoun connaissait pourtant bien les Espagnols. Il avait été ambassadeur du roi musulman de Grenade auprès du roi de Castille Pierre le Cruel. Il était contemporain de la *Reconquista* en Andalousie et il n'ignorait rien des efforts de la papauté pour inciter les rois de la chrétienté à la reprendre régulièrement en faisant taire leurs propres divisions. Il n'en fait pourtant pas état dans son analyse. Peut-être avait-il perçu que,

244.Littéralement « l'universalité de l'appel » *([c]umûm al-da[c]wa).*
245.Ibn Khaldoun, *Muqaddima,* III, chap. 33, p. 408.



pour l'institution religieuse chrétienne, cette situation ne relevait pas d'un principe originel, mais d'une conjoncture particulière qu'il définissait comme un *jihâd* défensif[76]. Pour l'islam, en revanche, il soulignait l'enracinement originel du pouvoir politique dans un « appel universel » basé sur la prescription du *jihâd* en vue de la conquête du monde de gré ou de force. La charte de Yathrib en fut la première manifestation. Son extension ultérieure

dans un califat universel en était, pour Ibn Khal-doun, le type achevé.

76. En ce qui concerne la *Reconquista,* les ouvrages historiographiques arabes d'Andalousie expriment plus d'une fois la conscience qu'avaient leurs auteurs que les rois espagnols récupéraient des territoires qui leur avaient été enlevés autrefois par les conquérants arabo-berbères. C'est le cas, en particulier, de [c]Abd-Allah Ibn Buluggîn, ancien roi berbère de Grenade [1073-1090], détrôné par les Almoravides, dans ses mémoires politiques intitulés *al-Tibyân.* C'est le cas également d'Ibn al-Khatîb, Premier ministre du royaume de Grenade au 14[e] siècle et historien, contemporain et ami d'Ibn Khaldoun.

**CHAPITRE 6**

# « Le Sabre de Dieu »

SELON la littérature des *Expéditions,* l'activité militaire de Muhammad et de sa confédération eut pour corollaire une activité diplomatique, que les auteurs décrivent comme ayant été très intense.

Ibn Sa[c]d, à la fin de la partie de son ouvrage consacrée à la biographie de Muhammad, réserve tout d'abord un chapitre à la citation *in extenso* d'une série de lettres, de messages ou de res-crits que Muhammad aurait envoyés dans tous les azimuts aux différents souverains et notabilités politiques, religieuses et tribales du temps au Proche-Orient à partir de l'an 7 H [628]. Cette correspondance aurait concerné tour à tour les empereurs byzantin et perse, le patriarche chrétien d'Alexandrie, deux rois de Ghassan successifs, l'évêque de l'oasis de Najrân au Nord du Yémen, les Judhâm de TransJordanie, etc. Tous sont appelés à embrasser l'islam ou à se soumettre à ses lois. La correspondance se diversifie ensuite ; les lettres ou messages, dûment signés et contresignés par des témoins, sont envoyés aux notabilités de divers clans ou tribus arabes du Sud au Nord et de l'Est à l'Ouest, appelant à l'islam et réglant d'autorité des problèmes de concession ou de répartition des terres[1].

Le chapitre suivant se présente comme le résultat de cette activité diplomatique. L'auteur y établit une liste récapitulative des différentes délégations *(wufûd)* de tribus venues de tous côtés à partir de l'an 9 H [630] pour négocier leur allégeance au pouvoir de Muhammad en l'agrémentant d'un récit attractif en

1. Ibn Saed, *Tabaqât,* I, 258-291.





chaque cas. La liste ne compte pas moins de 70 délégations, en y intégrant même une délégation d'un petit groupe de Ghassan venus se soumettre officieusement et dire timidement qu'ils feront ce qu'ils pourront à leur retour chez leurs contribules[2]. Cet ensemble d'informations relève en grande partie d'une mise en scène littéraire destinée à montrer qu'à la fin de la carrière de Muhammad, l'ensemble de la Péninsule arabe s'était rallié à celui-ci[3]. En fait, la véritable conquête de l'Arabie, bien qu'elle ait été initiée par les expéditions de Muhammad, ne fut définitivement effectuée qu'après la mort de celui-ci, sous le califat de son premier successeur Abû-Bakr et même, selon certains historiens, au-delà de cette période. L'historiographie arabe antérieure à Ibn Sa[c]d nous en donne une idée.

## 1. Les Livres de la « Ridda »

Dès la fin du *T* siècle, il existait en effet des récits particuliers concernant les deux années du califat d'Abû-Bakr, premier successeur de Muhammad. Selon les récits, ces deux années avaient

été presque entièrement consacrées à vaincre les mouvements politiques concurrents, les oppositions, les résistances et les sécessions qui s'étaient organisées en Arabie contre le nouveau pouvoir. Durant la même période avait eu lieu la conquête militaire de tribus, de régions et de localités que celui-ci n'avait jamais eues sous son contrôle ou sous son influence. On a dit que l'importance de ces faits avait été exagérée par les historiens [4]. Ce n'est pas ce qui ressort de la lecture des récits qui nous les présentent et qui sont pratiquement notre unique source d'information. Au 8e siècle, probablement à partir de collections datant de la fin du siècle précédent, on commença à compiler et à organiser ces informations dans des ouvrages portant le titre de *Livre de la Ridda* [5]. Ces recueils avaient un contenu distinct et autonome :

246. Ibn Sacd, *Tabaqât,* I, 291-359.
247. Cf. Watt, *Mahomet* (1989), p. 308 *sq.*
248. R. Mantran, *Expansion,* p. 96 et réf. Sur ces guerres, Donner, *Early lslamic Conquests,* p. 82-90.
249. Les auteurs musulmans conçoivent habituellement la *ridda* comme une « apostasie ».





ils ne relevaient pas du genre des *Expéditions de l'envoyé de Dieu,* et ils se distinguaient aussi du genre des *Conquêtes des pays.* Le premier en date que nous connaissons est celui d'Abû-Mikhnaf [m. 774]. La tradition s'en perpétuera par la suite et les livres en seront répertoriés en tant que tels[6]. Au début du 9e siècle, un compilateur alliait *Conquêtes* et *Ridda* sous un titre unique[7]. Un autre historiographe intégrait les récits de la *Ridda* dans un ouvrage sur les *Conquêtes*[8]. À la fin du 9e siècle, Balâd-hurî, dans son livre *Conquêtes des pays,* consacrait un chapitre particulier à ce genre de récits, qu'il intitulait « La *ridda* des Arabes sous le califat d'Abû-Bakr»; ce chapitre précédait immédiatement celui sur la conquête de la Palestine[9]. Par ailleurs et à la même époque, les récits se trouvaient intégrés dans des ouvrages historiographiques généraux[·0]. Tabarî enfin [m. 923] exploitera dans ses *Annales* de larges extraits des livres antérieurs sur la *Ridda.*

Cet aperçu rapide sur l'évolution du genre *Livre de la Ridda* nous permet de comprendre la nature du problème historique qui se pose au sujet du califat d'Abû-Bakr : au cours de ces deux années, est-ce à la répression d'une « apostasie » que nous assistons, ou bien à la véritable conquête de l'Arabie? En effet, le mot *Ridda* a acquis, dans ce cadre d'écriture, un sens particulier.

Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 149 (Abû-Mikhnaf, m. 774) ; p. 150 (Is'hâq b. Bishr, m. 821); p. 158 (al-Wâqidî, m. 823); p. 164 (al-Madâ'inî, m. ± 835) ; p. 176 (Ismâcîl al-cAttâr, m. 847) ; Wathîma Ibn Mûsâ [m. 851 ] ; voir Noth, *The Early* (1994), p. 28-29 ; presque tous ces ouvrages ne nous sont connus que par leur titre commun et les extraits qui en sont cités par l'historiographie postérieure. Sur Abû-Mikhnaf, ci-dessous, chap. 18, notice nQ5.

250. Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 150 (Sayf Ibn cUmar, m. début 9e s.) ; voir Hinds, *Studies* (1996), p. 148-159.
251. Ibn al-Actham [m. 819], Noth, *op. cit.,* p. 29.
252. Balâdhurî, *Futûh,* p. 131-149.

10. Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 382 (Khalîfa Ibn Khayyât, m. 854) ; Noth. *loc. cit.*





## 2. Répression d'une apostasie, reconquête ou conquête ?

Le verbe *radda* signifie « repousser, rejeter ». Le nom d'action en est *ridda,* « rejet ». En lui-

même, ce terme n'a pas de connotation religieuse. Mais, dans le contexte de ces événements particuliers, il a acquis une très forte charge religieuse. *Uislâm,* en effet, est tout à la fois la soumission à un pouvoir politique et la soumission à l'ordre religieux établi par un prophète, fondement de ce pouvoir; qui rejette le pouvoir politique, rejette l'ordre religieux établi qui le justifie. Aussi la *ridda* est-elle généralement présentée par les auteurs musulmans comme une apostasie religieuse ". Du point de vue de l'historien, c'est là une simplification *post eventum.* La réalité était plus complexe pour les régions ou les tribus qui, autour de leurs leaders, s'organisèrent alors contre le pouvoir montant.

En effet, mis à part Médine, La Mecque et les localités et tribus qui, dans le Hedjâz et ses abords, avaient fait leur soumission, le pouvoir de Médine n'était pas un véritable pouvoir étatique dominant les autres régions de la Péninsule. S'il était un pouvoir, il était en quelque sorte à l'image de celui des rois lakhmides de Hîra lorsqu'ils tentaient d'établir leur contrôle sur les tribus arabes de l'intérieur pour en percevoir les bénéfices fiscaux[12]. Les agents *($^{c}$ummâl)* qui y avaient été envoyés par Muhammad n'étaient pas des gouverneurs, mais des propagandistes de la *umma* et des collecteurs de fonds. Cette collecte se faisait sous la forme de taxes imposées au profit du mouvement, au nom de Dieu et de son prophète. Il s'agissait de la dîme *(zakât)* associée aux aumônes *(sadaqât),* généralement en nature (têtes de bétail, portions de récoltes, produits artisanaux, etc.). Les aumônes, dites volontaires, étaient en fait imposées aux gens des tribus, et redistribuées selon les critères de la *umma.* ou de l'agent percepteur. Le principe même en devenait irrévo-

253.Cependant, le terme habituel de la Tradition islamique pour « apostasie » est *irtidâd.*
254. Ci-dessous, chap. 13, § 2.





cable et ces aumônes étaient en fait des taxes obligatoires, signe de soumission *(islam)* à un pouvoir montant, et source de financement pour la *umma.* Ce fut contre cette forme progressive d'emprise et de sujétion que se dressèrent différents mouvements d'opposition. Il s'agissait en fait d'un mouvement généralisé de rejet à l'égard de la politique des agents propagandistes de Médine °.

Un certain nombre de tribus, en effet, avaient fait allégeance à la loi de Muhammad le prophète durant la carrière de celui-ci. Après sa mort, elles voulaient bien continuer à s'acquitter des obligations proprement cultuelles de la *umma,* c'est-à-dire l'accomplissement de la prière rituelle. Mais elles refusaient de payer la dîme et les taxes aumônières. Devant ce rejet de ce qui était effectivement le pilier financier de la *umma* dans son combat sur la voie de Dieu, Abû-Bakr, dit-on, resta intransigeant :

> « La dîme fait partie de la Loi ! Par Dieu, s'ils me retiennent de la dîme seulement une entrave de chameau de ce que le prophète percevait d'eux, je leur ferai à jamais la guerre pour cela, même jusqu'à la fin de ma vie ! »[14]

Mais sous le même terme de *ridda,* on désigna également, en les y confondant avec le reste, des mouvements régionaux, par exemple en Arabie centrale et au Yémen, dont les chefs visaient à dresser contre ceux qu'ils appelaient les Quraysh des entités politiques et militaires concurrentes. L'historien Ya$^{c}$qûbî [fin 9$^{e}$ s.] avait bien perçu le phénomène en disant que ces chefs « avaient mis des couronnes sur leurs têtes » [a]. Ils ne s'étaient jamais soumis à Muhammad antérieurement et n'étaient pas entrés dans le pacte de la *umma.* Même dans la logique islamique du terme, le mot « apostasie » ne peut leur être appliqué.

Ce fut à ces deux types différents d'opposition qu'Abû-Bakr eut à faire face en même temps. Les récits historiographiques résumeront et simplifieront les choses en disant *kafarat al-$^{c}$Arab*

255.Sur l'aumône *(sadaqa)* et le renversement de valeur opéré par l'islam à son propos dans le contexte

arabe d'alors, Cheikh-Moussa et Gaza-gnadou, « Comment on écrit l'histoire » (1993), p. 224-227.
256. Wâqidî, *Ridda,* p. 52; Tabarî, *Târîkh,* I. 1870-1871: Bal<sup>c</sup>amî-Zotenberg, p. 20.
257. Ya<sup>c</sup>qûbî, *Târîkh,* II, 128.





(« les Arabes redevinrent des *kâfirîn* »), revenant donc à la catégorie des « infidèles »[16]. La menace fut si grande pour l'existence de la *umma* que « l'islam n'existait plus qu'à Médine », diront les récits, selon une formule emphatique qui fut peut-être originellement utilisée en des circonstances plus tardives, à l'époque omeyyade. Les guerres dites de la *Ridda* menées par les généraux d'Abû-Bakr furent donc un ensemble d'opérations répressives féroces lancées contre ceux qui étaient réfractaires à la fiscalité de la *umma,* et dans le même temps la guerre déclarée contre les mouvements politiques concurrents, jointe à de nouvelles conquêtes à l'intérieur de la Péninsule arabe. Ce furent ces guerres qui décidèrent de la suprématie politique et militaire de la *umma* islamique en Arabie. Tel est le tableau général qui se dégage des récits des *Livres de la Ridda.* S'il correspond à quelque chose de réel, les guerres de la *Ridda* représentent un moment essentiel de la fondation de l'islam.

### **3. Récit d'un** songe

Selon les récits consacrés à cette période, deux mouvements politiques rivaux s'étaient déjà manifestés avant la mort de Muham-mad : le premier dans la Yamâma, en Arabie centrale, sous la direction d'un prophète concurrent nommé Musaylima Ibn Habîb; l'autre au Yémen sous la direction de <sup>c</sup>Ayhala al-<sup>c</sup>Ansî surnommé al-Aswad, « le Noir »[7]. La situation est évoquée par le récit d'un songe. Muhammad était malade. On dit qu'ayant fait un rêve, il vint le raconter publiquement en dépit de sa souffrance. Il voulait justifier sa décision d'envoyer son jeune protégé Usâma en expédition vers la Palestine à la tête d'une armée. Les vétérans étaient jaloux d'Usâma, et l'on murmurait aussi à juste titre que ce n'était vraiment pas le moment de penser à la guerre en Palestine alors que les circonstances étaient menaçantes en Arabie même. Muhammad sortit, la tête bandée :

> « Il dit : "J'ai vu la nuit dernière comme quelque chose que voit un dormeur; j'avais les hauts des bras cerclés par deux

258. Ci-dessus, chap. 5, §4.
259. Ou bien <sup>c</sup>Abhala, surnommé aussi « l'Homme au voile ».





> anneaux d'or. Ne pouvant les supporter je soufflai sur eux et ils s'envolèrent. J'interprétai ces deux anneaux comme étant les deux grands imposteurs, le maître de la Yamâma et le maître du Yémen... Envoyez donc Usâma en expédition (vers la Palestine) !"... Mais Tulayha se dressa (dans le Nedjd contre la *umma)...* »[18]

Selon ce texte et d'autres, Médine, sur la fin de la carrière de Muhammad, était donc déjà contrée par deux zones de concurrence politique et militaire : la Yamâma, en Arabie centrale, dont le maître était Musaylima, et le Yémen, autour de <sup>c</sup>Ayhala le Noir. Puis un troisième foyer d'opposition s'allumait dans le Nedjd, sous la direction de Tulayha al-Asadî, un autre prophète concurrent, dans sa propre confédération. Enfin, la prophétesse Sajâh se levait à la tête des Tamîm, au Centre, et des Taghlib au Nord-Est[19].

Les sources islamiques qualifient généralement ces leaders d'« imposteurs ». C'est une

qualification de pure convention pour les situer par rapport à Muhammad dans l'ordre de la prophétie politique. En fait, beaucoup parlent d'eux comme étant non seulement des chefs de guerre, mais aussi des hommes de la classe de ceux que l'on appelait les «devins» *(kâhin).* Ils n'étaient pas de simples vaticinateurs, mais des leaders doués d'inspiration et sachant convaincre leurs partisans par une éloquence utilisant les ressources rhétoriques de la prose rimée, identique à celle des versets oraculaires de Muhammad. « Tulayha était un orateur, un poète, un expert en prose rimée et un généalogiste. »[20] D'une façon générale, il est difficile de statuer sur l'authenticité des textes qui sont cités à ce propos. Quant à ceux qui sont cités de Musaylima, ils ne semblent être que des parodies grossières et plus d'une fois pornographiques, destinées vraisemblablement à le discréditer à titre posthume. C'est le cas, en particulier, à propos de son alliance politique avec Sajâh, la prophétesse des Tamîm.

260. Tabarî, *Târîkh,* I, 1796-1797.
261. *El,* VII, 664a-665a, « Musaylima » ; I, 749b-750a, « al-Aswad » ; X, 648a-649a, « Tulayha » ; VIII, 759b-760a, « Sadjâh ».
262. Jâhiz, *Bayân,* I, 359 ; cf. Wâqidî, *Ridda,* p. 87-88.





## 4. Yémen

Au Yémen, encore sous l'administration d'un gouverneur perse, la situation politique était confuse depuis la défaite sassanide devant les Byzantins à Ninive [627], puis la récupération de la Palestine par l'empereur Héraclius [629]. Les Sassanides connurent alors une longue crise dynastique, onze princes rivaux se succédant sur le trône entre 630 et 632. En Arabie du Sud, la compétition était donc vive entre les Yéménites des grandes confédérations tribales d'une part, et, d'autre part, les Yéménites descendant des militaires persans qui y avaient fait souche, ceux que l'on appelait les *Abna* (« les Fils »). Médine y avait également ses agents, lesquels s'appuyaient sur « les Fils » et sur le gouverneur persan. On dira plus tard que ce gouverneur, nommé Badhâm, avait adhéré à l'islam, ce qui semble être plutôt un raccourci convenu[21].

Il apparaît que la réaction de $^{c}$Ayhala le Noir et de ses hommes fut une réaction des Yéménites de souche contre « les Fils » de Persans, et une réaction de Sudistes contre les Arabes du Nord venant du Hedjâz. Selon un ouvrage de *Ridda,* un témoin des événements faisait état d'une lettre adressée par $^{c}$Ay-hala le Noir aux agents de Muhammad entrés en négociation avec lui, et où il leur disait :

> « Vous qui venez d'ailleurs contre nous, cessez de nous frustrer de nos terres et livrez-nous ce que vous avez collecté. C'est à nous plutôt qu'à vous que cela revient de droit. Quant à vous, restez là où vous êtes ! » [22]

$^{c}$Ayhala le Noir, à la tête d'une partie de sa tribu, les Madh-hij, se rendit maître de Sanaa, en tua le gouverneur persan et en chassa les agents de Muhammad. Il se constitua une sorte d'État, ou de chefferie, qui s'étendait le long de la côte de la mer Rouge entre $^{c}$Aden et Tâ'if, mais comprenait également, outre Sanaa, l'importante oasis de Najrân au Nord du Yémen. Cela dura peu de temps. Le sort du mouvement fut réglé par

263. *El,* Suppl., 115a-b, « Badhâm, Badhân ».
264. Tabarî, *Târîkh,* I, 1853-1854.

l'assassinat de son chef $^c$Ayhala, comploté par différents partis qui y trouvaient intérêt, dont « les Fils », les agents de Muham-mad et des rivaux yéménites de $^c$Ayhala.

La résistance reprendra encore plusieurs fois par la suite, dans la même région comme en d'autres régions du Yémen, sous la bannière d'autres chefs. Un de leurs chefs s'écriera, en parlant des agents qurayshites :

> « Par Dieu ! Nous voilà devenus tout simplement les esclaves des Quraysh... ils prennent ce qu'ils veulent de nos biens... Par Dieu, que jamais plus Quraysh ne puisse convoiter nos biens désormais. » ^

Il est bien certain que, dans ce contexte, le rejet de la *umma* par les leaders yéménites successifs ne peut être qualifié d'apostasie [24].

## 5. Yamâma

La plus dangereuse des oppositions contre la *umma* nouvelle en Arabie centrale fut celle de Musaylima Ibn Habîb dans la Yamâma, ensemble de vallées et de hauteurs au Sud-Est du Nedjd, en Arabie centrale[25]. La confédération des Banû Hanîfa qu'il rassembla autour de lui, mi-nomade, mi-sédentaire, avait été antérieurement sous l'allégeance des rois arabes de Hîra et des Perses, garantissant la sécurité des caravanes vers l'Irak. Musaylima avait donné à son mouvement une orientation politique et religieuse similaire à celle de Muham-mad. Selon les *Expéditions,* peu avant la mort de Muhammad, il avait proposé sans succès à celui-ci une sorte de partage des sphères d'influence[26]. Il avait une doctrine influencée de christianisme et fondée sur le Dieu unique *aî-Rahmân*[27]. Il

265.Wâqidî, *Ridda,* p. 173-174.
266.Sur l'ensemble de ces événements du Yémen, Daghfous, *Yaman islamique (1995),* 1,311 *sq.*
267.*El,* ancienne éd., IV, 1218a-b, « Yamâma ». Musaylima est un diminutif dépréciatif de Maslama.
268. Il s'agissait peut-être déjà de son prédécesseur.
269.*Rahmân,* emprunt hébraïque et araméen, avec le sens de « tendre / compatissant » ; c'était le nom propre de Dieu attesté anciennement chez





émettait des révélations en prose rimée comme Muhammad, annonçait comme lui la Résurrection et le Jugement dernier, prescrivait le jeûne et même l'ascétisme, ainsi que des prières rituelles quotidiennes. La manière dont ces aspects sont présentés dans les sources islamiques est souvent, et à dessein, caricaturale, mais nous n'avons pas d'autre source d'information.

La guerre de la Yamâma en 633 est devenue quasi légendaire dans les annales islamiques. Le combat féroce d'al-$^c$Aqrabâ', à la frontière de la Yamâma, entre les troupes de Musaylima et celles de Khâlid fils d'al-Walîd, le général qurayshite envoyé par Abû-Bakr, aurait fait un grand nombre de morts des deux côtés. Les récits des sources islamiques prennent le ton de « gestes » épiques : il y eut assaut de poèmes enflammés et de jactance guerrière : « Nous sommes le parti d'Allah *(hizbu-Llâh)* et eux sont le parti de Satan ! » proclamait un chef de l'armée de Khâlid pour galvaniser ses hommes. Musaylima fut tué, dit-on, près d'un jardin qu'il avait nommé « le clos *à'al-Rah-mân »,* où 7 000 de ses hommes avaient déjà été égorgés. Ce jardin fut nommé depuis lors « le clos de la mort » [28]. Ici encore, si on lit bien les relations de la *Ridda,* on ne peut dire qu'il s'agissait de réprimer une apostasie. Musaylima n'avait jamais fait allégeance à l'islam ou à son prophète. Mais le danger était aussi qu'il pouvait rallier à lui des groupes que la *umma* pensait avoir sous sa domination.

Ce fut après la mort de Muhammad qu'eurent lieu également des conquêtes nouvelles à l'intérieur de la Péninsule arabe. En effet, des groupements tribaux ou des régions autres que ceux que j'ai cités - peut-être même la majorité selon certains historiens - étaient restés largement ou complètement indépendants de l'entité politique laissée par Muhammad, sans toutefois se

les juifs et les chrétiens de la Péninsule arabe. Dans le langage islamique, il deviendra un simple attribut, avec le sens de « clément / miséricordieux»; Jeffery, *Foreign* (1938), p. 140-141; Nevo, *Ancient Arabie* (1993), p. 6. Chez Musaylima, ce nom propre est concurrent de celui de Allah. Voir compléments ci-dessous, chap. 19, texte n[u]37, n. 183.

28. Tabarî, *Târîkh,* 1, 1929 *sq.* ; Bal[c]amî-Zotenberg, p. 53-57 ; Wâqidî, *Ridda,* p. 103-146 ; *El,* III, 170a-b, « Hanîfa ».



dresser contre elle après sa mort. C'était le cas, par exemple, de l'oasis de Qatîf dans le Bahreïn, à l'Est, sur la rive méridionale du golfe Persique. La population y était mêlée et d'appartenances diverses (mazdéens, juifs, chrétiens) ; seul un groupement tribal de la région, appartenant aux [c]Abd-al-Qays, avait été antérieurement en contact avec Muhammad. Durant le califat d'Abû-Bakr et encore bien après, toutes ces tribus et ces localités tombèrent sous le coup d'une guerre de conquête, que les sources historiographiques englobent également dans les guerres de la *Ridda*[29].

* * *

Telle est la situation générale décrite à travers ce qui nous est parvenu des *Livres de la Ridda.* On comprend dès lors que les premiers historiographes musulmans aient consacré à ces événements importants des opuscules spécifiques, tout à fait distincts des *Expéditions* dans leur objet comme dans leur tonalité, et tenant bien davantage de la littérature des *Conquêtes,* parfois de la littérature tout court. Les faits qui nous y ont été relatés semblent bien correspondre à une réalité. On peut dire qu'Abû-Bakr, par la répression impitoyable des hésitants et des opposants et par la conquête de l'Arabie doublée d'une habile diplomatie, joua un rôle essentiel dans l'établissement des assises militaires et politiques de la *umma* en continuité avec l'entreprise et l'action de Muhammad.

L'un de ses généraux les plus actifs et les plus déterminés durant cette période fut le Qurayshite Khâlid Ibn al-Walîd, surnommé « Sabre de Dieu ». On rapporte de [c]Urwa fils de Zubayr[30] la brève information suivante :

> « Khâlid Ibn al-Walîd avait livré au feu des gens qui appartenaient (au mouvement de) la *ridda.* [c]Omar dit alors à Abû-Bakr : "Vas-tu laisser faire celui-ci qui se permet d'infliger un châtiment qui est réservé à Dieu ?" Abû-Bakr lui répondit :

270. Tabarî, *Târîkh,* 1, 1961 et *passim;* Noth, 1997, p. 28-29 et réf., p. 197; F.M. Donner, *The Conquest of Arabia* (1993), Préface à la trad. angl. de cette partie du *Târîkh* de Tabarî, p. xn-xiii.

271. Ci-dessous, chap. 18, notice n" 58.



> "Je ne rengainerai pas un sabre que Dieu a dégainé contre les païens *(mushrikîn)."* » [a]

On dira plus tard que le titre prestigieux de « Sabre de Dieu » avait été décerné à Khâlid par Muhammad lui-même, ce qui reste possible.

[c]Abd-al-Razzâq, *Musannaf,* V, 212 (n[e] 9412). Les *mushrikîn.* « associateurs », sont, en principe, les païens ; mais le terme est également appliqué aux juifs et aux chrétiens qui sont censés donner à Allah des « associés ».

CHAPITRE 7

# *Terre promise*

## 1. L'héritage de la terre

Aussi haut que remontent nos informations, et quelle qu'en soit la provenance, elles nous indiquent que Muhammad fut l'initiateur de la conquête en Palestine. Les informations les plus anciennes en figurent dans des chroniques syriaques, arméniennes et grecques contemporaines de la conquête. Thomas le Presbytre, vers 640, parle des « Arabes de Muhammad » *(Tayâyê d-Mhmt)* à propos d'une incursion victorieuse à Gaza en 634, au cours de laquelle le patrice de la troupe byzantine trouva la mort. À la même époque et à propos de la même incursion, un autre document, écrit en grec entre les années 634 et 640, parle du « prophète qui est apparu avec les Saracènes »[1]. Etant tout à fait indépendantes l'une de l'autre mais s'ajou-tant l'une à l'autre, ces deux informations concordantes donnent à penser que Muhammad dirigea lui-même l'opération du secteur de Gaza en 634[2]. Pourtant, selon la chronologie présentée plus tardivement par les sources islamiques, il serait mort deux ans auparavant [632]. On connaît les grandes difficultés que présentent très généralement aux historiens de l'Antiquité tardive les essais d'harmoniser entre eux les différents calendriers en usage. Mais quant au fait même d'incursions dirigées éventuellement par Muhammad, il trouve encore un écho insistant une

1. *Doctrina Jacobi,* p. 208-210. Voir ci-après, § 8.
2. Crone et Cook, *Hagarism* (1977), p. 3-4,24,28, en faisaient déjà l'hypothèse à propos de la *Doctrina Jacobi* ; sur ce problème chronologique, V. Déroche, *Doctrina Jacobi,* Commentaire (1991), II, p. 264 et n. 168.





vingtaine d'années après, dans une chronique syriaque anonyme, écrite vers 660 dans le Khûzistân, en Iran occidental. Relatant le règne du dernier empereur sassanide de Perse Yazdagird III [632-651], le chroniqueur s'exprime de la façon suivante :

> «Sous Yazdagird commença la fin du règne des Perses... Dieu envoya contre eux l'assaut des Fils d'Ismaël, lesquels étaient aussi nombreux que les sables au bord de la mer. Celui qui les dirigeait *(mdabbrânâ)* était Muhammed. » [3]

Quoi qu'il en soit du problème chronologique en suspens, et que Muhammad fût présent ou pas à cette première victoire en pleine Palestine, il apparaît certain que la conquête à l'extérieur de la Péninsule arabe eut lieu sous son impulsion, et il convient de nous interroger sur les motifs qui le poussaient à une telle entreprise. Nous ne sommes d'ailleurs pas les premiers à nous poser la question.

En effet, vers 660 également, l'auteur de la chronique arménienne dite de Sebèos indiquait que Muhammad était « très instruit et très versé dans l'histoire de Moïse », et qu'il incitait ses partisans à conquérir la Palestine en leur disant :

> « Aimez seulement le Dieu d'Abraham, allez vous emparer de votre territoire que Dieu a donné à votre père Abraham, et personne ne pourra vous résister dans le combat, car Dieu est avec vous. » [4]

Théophile d'Edesse, dans la seconde moitié du 8e siècle, nous donne un aperçu de ce qui motivait les conquérants qui ne manque pas non plus d'intérêt étant donné ce qu'il était lui-même. Il se trouvait à Bagdad au service des premiers califes abbassides al-Mansûr [754-775] et surtout al-Mahdî [775-785] comme astronome. Il était donc en contact étroit avec les musulmans d'alors,

à l'époque même où Ibn Is'hâq [m. ± 767] rassemblait ses propres informations et en faisait son enseignement pour le compte des mêmes califes.

272.*Chronica minora.* Pars prima, II, 30; trad. lat. p. 26; cf. Hoyland, 2000, p. 278. Ci-dessous, chap. 18, notice n[Q]39.
273.*Histoire d'Héraclius,* p. 95-96. Ci-dessous, chap. 18, notice n[Q]49.



De la connaissance qu'il avait de l'histoire des premières incursions islamiques en Palestine, Théophile avait retenu chez les conquérants deux motivations complémentaires l'une de l'autre et mises en avant par Muhammad lui-même : la conquête d'une terre promise, et l'assurance d'un butin abondant.

> « Il leur vantait l'excellence de la terre de Palestine leur disant : "C'est à cause de la croyance à l'unique Dieu que leur a été donnée cette terre si bonne et si fertile." Et il ajoutait : "Si vous m'écoutez, Dieu vous donnera à vous aussi une bonne terre où coulent le lait et le miel." Comme il voulait renforcer sa parole, il dirigea une troupe de ceux qui avaient adhéré à lui, et il commença à monter vers la terre de Palestine, attaquant, ravageant et pillant. Ils revinrent chargés (de butin) sans avoir subi de dommages, et ils ne furent pas frustrés de ce qu'il leur avait promis. » [5]

Instruit et versé dans l'histoire de Moïse, Muhammad connaissait aussi sans doute les Psaumes. Nous en retrouvons une citation explicite dans le Coran :

> « Nous (= Dieu) avons écrit dans les Psaumes, à la suite de l'exhortation *(dhikr)* : "La terre, ce sont mes saints serviteurs qui en hériteront." »[6]

Plusieurs commentateurs, dont Ibn [c]Abbâs [m. ± 687], le cousin de Muhammad et l'ancêtre des Abbassides, estimaient qu'il s'agissait de « la terre des nations infidèles, dont hériterait la *umma* de Muhammad ». Ils rapprochaient alors cette citation d'un autre passage du Coran où il est dit, dans le contexte de l'histoire de Moïse et des Fils d'Israël :

274.Texte complet traduit ci-dessous, chap. 19, n[e] 8 et réf. Voir aussi chap. 18, notice n[a] 55.
275.*Coran* 21, 105, citant *Ps* 37, 29. Ce passage du Coran est un des deux rares passages où le texte évoqué de la tradition juive soit présenté formellement comme une citation. - Le mot *dhikr,* dans le Coran, peut être compris en des sens divers. Je le traduis ici par « exhortation », car ce qui précède dans les versets du psaume cité est une longue exhortation à la patience et à la méditation, adressée à l'homme juste scandalisé par la conduite et la réussite apparente des méchants, et l'assurant que ce seront les justes qui hériteront de la terre.



> « Au peuple de ceux qui avaient été considérés comme affaiblis, Nous avons donné la terre en héritage, de l'Orient à l'Occident. »[7]

Tel devait être, commentaient-ils, l'héritage des *muminîn,* dans ce monde-ci, et pas seulement dans le Paradis[8].

L'enjeu d'une terre promise à conquérir se trouvera, de fait, justifié dans la cinquième sourate du Coran [9]. Ce thème y prendra place dans le cadre d'une polémique religieuse concernant l'Alliance : les juifs ont été infidèles à l'alliance que Dieu avait conclue avec eux ; au temps de Moïse, ils ont été réticents à s'engager dans la conquête de la terre[10]. Aussi cette conquête sera-t-elle assurée par un nouveau peuple « aimé de Dieu et aimant Dieu... qui combattra sur le chemin de Dieu » [n].

Quant au second élément moteur de la conquête - razzias, pillage et butin - dont parle Théophile, on ne peut le dénier sous le prétexte qu'étant chrétien il noircirait à plaisir le portrait des conquérants. Ibn Is'hâq ne dit pas autre chose que lui. Les traditions islamiques, en effet, ne sont pas les dernières à parler de razzias, de pillage et de butin à propos des expéditions de Muham-mad et de ses partisans ; ces actions n'avaient d'ailleurs, pour les écrivains musulmans, aucune valeur négative : « Il alla, il attaqua, il tua, il fit du butin et il revint indemne », tel est un des stéréotypes qui apparaît dans les nomenclatures abrégées des expéditions commandées par le prophète. Tout cela faisait partie de la conquête de la terre ordonnée par Dieu[2]. La Loi islamique *(sha-rî*[c]*a)* en prévoira après coup la réglementation. Nous en trouvons quelques principes généraux dans le Coran °, des détails et des

276.*Coran* 7, 137.
277.Tabarî, *Jâmi*[c], commentaire de *Coran* 21, 105, *in fine.* Dans le texte actuel du Coran, la citation du psaume intervient dans le contexte escha-tologique et apocalyptique de la récompense et du châtiment au Jugement dernier, qui départagera les saints serviteurs, qui reconnaissent le Dieu unique, et les Infidèles, qui adorent les faux dieux.
278.*Coran* 5, 12-13.
279.*Coran* 5, 20-26; cf. livre biblique des *Nombres* 13, 25 à 14, 25.
280.*Coran* 5, 54 ; V. Comerro, « La Nouvelle Alliance » (2001), p. 297-304. et cf. Rubin, « Islamic Self-Image » (2000), p. 7-8.
281.Cf. *Coran* 33, 26-27 ; 48, 20.
282.*Coran* 8, 1.41.67-70; 59, 1-10.





précisions dans les corpus de *hadîth,* et une systématisation juridique dans les ouvrages de jurisprudence islamique ultérieurs[14]. On a parlé, à propos des expéditions organisées par Muham-mad en direction de la Palestine byzantine, de sa « politique septentrionale ». W.M. Watt estimait cette politique « mystérieuse » en disant que « Muhammad ne dévoilait ses plans qu'à un petit nombre de ses compagnons »[5]. C'est peut-être vrai pour certains cas. Mais, globalement, le mystère n'est qu'apparent. Il y **eut** sans doute une politique septentrionale de Muhammad et de ses collaborateurs : avant d'attaquer l'intérieur de la Palestine, il leur fallait soumettre ou gagner à leur cause les confédérations arabes des zones frontières, alliées de l'Empire byzantin et qui en gar-daient le passage : les Ghassan, les Judhâm et les Lakhm leurs alliés, ou certains chefs locaux dans ces zones[16]. Les difficultés que, selon les sources islamiques, les tentatives des troupes de Muhammad rencontrèrent là, sont une indication de l'obstacle que constituaient pour elles les Arabes alliés de Byzance.

## 2. Dûmat al-Jandal

Selon Jacob d'Edesse qui écrivait dans la seconde moitié du 7e siècle, ce fut à partir de « l'an 7 de Muhammad » que « les Arabes *(Tayayê)* commencèrent à faire des incursions en terre de Palestine »[17]. L'an 7 de Muhammad selon le comput propre à Jacob correspond, dans le tableau chronologique des empereurs byzantin et perse qu'il fournit en regard de sa notice, à l'année 626 de notre ère. Cette année, dans le comput de l'hégire, correspond à l'an 5 ; c'est la date qui est donnée par les sources islamiques pour une expédition de Muhammad contre l'oasis de Dûmat al-Jandal, au Nord de la Péninsule. Wâqidî raconte :

> «L'envoyé de Dieu voulut s'avancer au plus proche du *Shâm.* On lui avait dit : dans les confins, Dûmat al-Jandal fait

283.Par exemple al-Mâwardî [11e s.], *Les Statuts gouvernementaux (al-Ahkâm el-sultânixya),* chap. 12.
284.W.M. Watt, *Mahomet* (1989), p. 280-281.
285.Cf. Donner, *Early Islamic Conquests* ( 1981 ), p. 101 -111.

17'. *Chronica minora,* Pars tertia, II, texte p. 326-327; trad. latine P- 250-251. Ci-dessous, chap. 18, notice n[IJ]37.



partie des ouvertures sur le *Shâm;* si tu t'en approches, cela contribuera à effrayer l'empereur *(Qaysar).* »[8]

Selon les récits des *Expéditions,* il n'y eut pas moins de trois attaques contre l'oasis de Dûmat al-Jandal au temps de Muhammad [9]. Cette oasis était connue comme une étape importante sur la route du Hedjâz vers le Hawrân syrien et vers Damas. C'était un nœud stratégique. L'oasis était peuplée en grande partie d'Arabes chrétiens. Elle était sous le commandement d'Ukay-dir al-Kindî, allié des Byzantins. La première expédition, celle que dirigea Muhammad et qui est évoquée ci-dessus, n'aurait pas eu de résultat notable. La deuxième, dirigée par le Quray-shite [c]Abd-al-Rahmân Ibn [c]Awf, aurait eu pour résultat la soumission d'un chef de la grande tribu des Kalb dont les terrains de nomadisation s'étendaient dans la région. En 630, Muhammad aurait envoyé le Qurayshite Khâlid Ibn al-Walîd pour attaquer à nouveau l'oasis. Khâlid s'en serait emparé, aurait imposé une lourde indemnité de guerre à la population et aurait contraint Ukaydir al-Kindî à signer un acte de soumission. Si Ukaydir se soumit, cela ne dura apparemment pas ; il faudra, en effet, une conquête définitive de l'oasis après la mort de Muhammad pour que l'affaire de Dûmat al-Jandal soit réglée, toujours par le même Khâlid[20].

A-t-on projeté sur le temps de Muhammad une conquête qui eut lieu plus tard ? Il est difficile de trancher sur ce point. Les récits des expéditions contre Dûmat al-Jandal, en effet, donnent lieu à de nombreuses contradictions et à des confusions de noms de personnes et de lieux. Aussi leur réalité a-t-elle fait parfois l'objet de suspicions. Néanmoins, l'insistance des *Expéditions* sur cet objectif s'explique parfaitement par l'importance du lieu stratégique que constituait l'oasis sur la route de la Syrie et par le fait qu'elle était sous l'obédience de Byzance par l'intermédiaire de ses alliés arabes[21].

286.Wâqidî, *Maghâzî,* 1,403 ; le *Shâm* désigne la Syrie-Palestine ; pour la remarque chronologique, Hoyland, *Seeing* (1997), p. 584 et n. 170.
287.J.M.B. Jones, « The Chronology », p. 198, 201 et 205. Balâdhurî, *Ansâblp.* 341,378, 382.
288.Balâdhurî, *Futûh,* p. 82-85.
289.*El,* II, 640a-641b, « Dûmat al-Djandal ».



## 3. Tabouk et les « hypocrites »

Selon les récits des *Expéditions,* la troisième attaque contre Dûmat al-Jandal (en 630) aurait eu lieu à partir de Tabouk. Tabouk est au nord-ouest de la Péninsule, à environ 300 kilomètres avant Pétra. L'oasis de Dûmat al-Jandal est à 350 kilomètres au nord-est de Tabouk. La région de Tabouk était dans le territoire des tribus Judhâm, Lakhm et autres tribus confédérées avec les Ghassan. Nous n'avons pas de témoignage de cette expédition ailleurs que dans les sources islamiques, où elle prend beaucoup d'importance en raison du caractère symbolique qui lui est conféré.

Les années 629-630 marquaient en effet le triomphe d'Héra-clius sur les Perses en Palestine et la récupération solennelle de Jérusalem. Le prophète de l'islam, arrivant à Tabouk, aurait dressé une pierre pour indiquer l'orientation de la prière, puis, montrant successivement le Nord et le

Sud, aurait déclaré, dans une sorte de prise de possession anticipée : « Ici c'est le *Shâm* et là c'est le *Yaman.* »[22] L'expédition serait intervenue pourtant dans un contexte où la politique de Muhammad visant à attaquer les Byzantins était contestée à Yathrib par un fort mouvement d'opposition[23]. Muhammad l'aurait dirigée lui-même mais beaucoup de ses partisans ne l'auraient suivi qu'à contrecœur, dans une atmosphère de suspicion générale. C'est du moins ce qui apparaît à travers les récits traditionnels concernant cette expédition, chacun soupçonnant l'autre de faire partie de cette catégorie équivoque qu'ils appellent les *munâfiqûn.*

On traduit habituellement ce terme par « hypocrites », et il aurait désigné ceux qui n'avaient effectué leur *islam* que de façon formelle et extérieure en prétextant de tout pour ne pas s'engager dans le combat sur le chemin de Dieu comme d'authentiques affidés. Il apparaît en fait que cette opposition dépassait la simple conjoncture. Elle s'enracinait dans une scission plus profonde de nature doctrinale, mettant en cause l'autorité

290. Wâqidî, *Maghâzî,* III, 1021.
291. M. Gil, « The Medinan Opposition » (1987).





politique et religieuse du prophète, et aboutissant à la tentative d'édifier une mosquée dissidente[24].

Selon Wâqidî, relatant l'expédition de Tabouk, un enquêteur avait interrogé un participant à l'expédition :

> « Est-ce que les gens connaissaient ceux qui, parmi eux, faisaient partie des "Hypocrites" ?
> - Par Dieu, bien sûr ! avait-il répondu ; chacun le savait à propos de son père, de son frère et de ses cousins. » [25]

La catégorie des *munâfiqûn* (les hypocrites), intermédiaire entre les *mu'minûn* (les affidés) et les *kâfirûn* (les infidèles), reviendra comme un leitmotiv dans les textes coraniques, sans que l'on puisse jamais déterminer, d'après le texte même, de qui il s'agit exactement. Pour ce qui nous occupe ici, il semblerait que la « politique septentrionale » de Muhammad ne faisait pas l'unanimité à Médine.

## 4. Mu'ta

Outre les attaques contre Dûmat al-Jandal, nous pouvons relever, d'après les récits *d'Expéditions,* au moins trois opérations armées qui auraient été organisées dans les confins transjordaniens au temps de Muhammad[26]. De ces trois expéditions, celle de Mu'ta fut la plus importante et eut son écho dans les sources syriaques et grecques. Elle aurait eu lieu en l'an 8 H [629], mais une source grecque la situe au temps d'Abû-Bakr, selon un plan antérieur établi par Muhammad[27]. En fin de compte, la date importe peu. L'importance de l'événement est due au fait que le chef de la *umma* envoya ses troupes non plus aux frontières seu-

292. Le terme *munâfiq* est un emprunt à l'éthiopien, où la forme conno-te l'idée de secte hérétique ; Jeffery, *Foreign* (1938), p. 272. Sur les discussions savantes concernant la nature de cette opposition médinoise et ses leaders, M. Gil, « The Medinan Opposition » (1987) ; Id., « The Creed of Abu cAmir » ( 1992) ; M. Lecker, *Muslims, Jews* (1995), chap. 4, « The Dirâr Mosque (9 AH) ».
293. Wâqidî, *Maghâzî,* III, 989 *sq., passim,* en particulier p. 1009.
294. Ci-dessous, chap. 19, texte n°9.
295. Le dossier en est présenté par Caetani, *Annali,* II, 1 (1907), p. 80 *sq.*

lement, mais en territoire palestinien proprement dit, à Mu'ta.

Cette localité de la Balqâ' (région est de la mer Morte) faisait partie de la Troisième Palestine byzantine [P III] ; elle était à une vingtaine de kilomètres à l'est de la pointe sud de la mer Morte, à une dizaine de kilomètres au sud de l'actuel Kerak; elle était située à la croisée de deux routes, l'une transversale, l'autre parallèle à la voie romaine dite voie Trajane[28]. Les Arabes plus ou moins christianisés des Judhâm étaient dominants dans ce secteur. Peut-être Muhammad fut-il enclin à envisager cette expédition par le fait qu'après une occupation par les Perses qui avait duré quinze ans, la Palestine venait à peine d'être récupérée par les Byzantins ; elle pouvait donc se trouver encore désorganisée sur le plan militaire. S'il en fut ainsi, le calcul s'avéra mauvais car l'expédition fut un échec; outre les pertes en hommes, la *umma* y perdit trois de ses bons généraux ; le premier des trois, chef de l'expédition et qui fut tué le premier, était Zayd Ibn Hâritha, ancien captif de Muhammad, affranchi puis devenu son fils adoptif. Zayd était le père d'Usâma dont j'ai déjà parlé et dont il sera encore question.

Nous trouvons une relation écrite assez sobre de cette expédition dans la *Chronographie* du moine byzantin Théophane le Confesseur. Théophane écrivait entre 810 et 815, à partir de documents antérieurs d'origine syriaque et dépendant probablement de Théophile d'Edesse. On y perçoit l'écho d'informations d'origine arabe[29]. Mais il situe l'événement sous le règne d'Abû-Bakr, le premier successeur de Muhammad. Il indique cependant que c'était Muhammad qui en avait désigné les chefs et qui avait défini les objectifs de l'opération. Les généraux étaient au nombre de quatre. Leur objectif était « d'aller combattre ceux des Arabes qui étaient chrétiens ». Le « Vicaire » byzantin Theodoros, qui se trouvait dans la région, eut vent des intentions des assaillants grâce à l'un de ses mercenaires arabes d'origine qurayshite. Avec les soldats qui gardaient le désert, ce fut le vicaire qui prit l'initiative de l'attaque. Trois des quatre généraux musulmans furent tués ainsi qu'un grand nombre de

296.F.-M. Abel, *Géographie* (1938), II, 229 et 231 et carte X.
297.Ci-dessous, chap. 18, notice nº54; voir aussi L.I. Conrad, «Theo-phanes»(1990), p. 21-26.



leurs hommes, mais le quatrième, Khâlid, surnommé « Sabre de Dieu », réussit à s'échapper[30].

En regard de la brièveté de la relation de la *Chronographie,* les récits des sources islamiques sur l'expédition de Mu'ta sont généralement très développés dans le sens d'une geste héroïque. Ils sont marqués par le souci de préciser le nombre des combattants de part et d'autre : les musulmans, au nombre de 3 000, sont submergés par des ennemis dont le nombre est variable, mais qui est énorme et sans proportion : 100000 Arabes, ou 100000 Arabes alliés à 100000 Byzantins, ou 200000 Byzantins alliés à 50 000 Arabes, selon les relations[31]. Du côté byzantin, c'est l'empereur Héraclius lui-même qui mène les opérations et on désigne le lieu de son poste de commandement. Les différents épisodes du combat sont, dans la tradition d'Ibn Is'hâq, rythmés par les extraits de poésie épique déclamés par les valeureux combattants. Les toponymes varient d'une relation à l'autre, comme les noms de certains protagonistes. L'aspect légal n'est pas absent : avant d'envoyer ses troupes, Muhammad leur édicté solennellement un code détaillé des lois de la guerre, du partage du butin, de la conquête des forteresses[32], etc. Quant à la datation de l'expédition au temps de Muhammad selon les sources arabes, au temps d'Abû-Bakr selon Théophane, elle fait partie des problèmes non résolus, d'autant que, toujours selon les sources islamiques, il y aurait eu une seconde expédition de Mu'ta après la mort de Muhammad.

**5. 'Ubnâ / Yubnâ**

De fait, il semble que l'expédition de Mu'ta ne fût pas la seule expédition qui eût lieu en territoire palestinien proprement dit

298. Texte traduit, commentaires et références ci-dessous, chap. 19, n[e]10.
299. Wâqidî, *Maghâzî,* II, 755 *sq.,* voir p. 760; Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* II, 128-130, voir p. 129 ; Ibn Hishâm, *Sîra,* II, 373 *sq.,* voir p. 375 ; Tabarî, *Târîkh,* 1,1610-1618, voir p. 1611 -1612 ; *Sîra halahiyya,* II, 786-793, voir p. 787, *et alii ;* Ya[c]qûbî, *Târîkh,* II, 65-66, ne s'aventure pas dans ce genre de dénombrement.
300. Wâqidî, *Maghâzî,* II, 757-758, *et alii.*





au temps de Muhammad. Celui-ci, en effet, commanda à Usâma, le fils de Zayd cité plus haut à propos de l'opération contre Mu'ta, d'effectuer une incursion dans la région située à l'ouest de la mer Morte. C'est du moins ce qui ressort de la nomenclature des « incursions de l'envoyé de Dieu et de ses armées » que l'on trouve chez un historien et philologue de Bagdad, Ibn Habîb [m. 860J.

> « En l'an 9 [630-11, (le prophète) envoya Usâma Ibn Zayd vers le *Dârûm,* en terre de Palestine, à la tête d'une troupe. Il fit du butin et (revint) indemne. » [B]

Le *Dârûm* (le *Daromas* pour les Byzantins) était la riche plaine côtière située au nord-est de Gaza. Pour les géographes arabes, c'était, en un sens assez large, le territoire qui entourait Bayt-Jibrîn (Eleutheropolis pour les Byzantins)[M].

Une information qui figure dans plusieurs corpus de *hadîth* nous permet de préciser quels étaient le lieu et l'objectif indiqués par Muhammad à Usâma pour cette incursion. Je la cite selon le corpus d'Abû-Dâwud [m. 888] au livre du *Jihâd :*

> «... de Zuhrî, qui le tenait de [c]Urwa qui a dit : Usâma m'a rapporté que l'envoyé de Dieu lui avait fait une injonction en disant : "Attaque 'Ubnâ de bon matin et mets-y le feu." »[35]

La présence de ce *hadîth* singulier dans plusieurs corpus thématiques de traditions veut illustrer un problème légal relatif au *jihâd* : est-il permis d'incendier les localités qui sont prises pour objectifs des expéditions en terre ennemie ? Mais il figure aussi dans des corpus non thématiques, ainsi que dans la littérature des *Expéditions.* Dans tous les cas où l'information est citée, elle provient de [c]Urwa Ibn al-Zubayr par Zuhrî[36].

Les problèmes posés par le nom de 'Ubnâ et sa localisation ont donné lieu, chez les auteurs arabes et chez les historiens

301. Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 125. Ci-dessous, chap. 18, notice n[9]21.
302. F.-M. Abel, *Géographie,* I (1933) 420-423; *El,* II, 168, « al-Dârûm » ; cf. Ya[c]qûbî, *Buldân,* trad. fr. p. 182.
303. Abû-Dâwud, *Sunan, Jihâd* 83 ; voir aussi les parallèles : Ibn Han-bal, *Musnad,* V, 205, 5 ; V, 209, 8 ; Ibn Mâja, *Sunan,* 24 *Jihâd,* bâb 31 *al-Tahrîq bi-ard al-[c]aduww* ; Ibn Sa[c]d, *Tabaqât* IV, 66.
304. Ci-dessous, chap. 18, notices n-58 et 64.





modernes, à des réponses différentes et contradictoires. Je présenterai ici celle qui me paraît la plus cohérente [T7].

Abû-Dâwud, en effet, ajoutait au *hadîth* qu'il rapportait le bref commentaire suivant :

> « [c]Abd-Allah Ibn (Muhammad) b. [c]Amr de Gaza nous a rapporté ceci : On posa à Abû-Mushir la question : '"Ubnâ?" Je l'ai entendu répondre : "Nous, nous savons mieux (que quiconque) qu'il s'agit

de Yubnâ de Palestine." » [38]

Abû-Dâwud fait ici appel à deux transmetteurs de Syrie-Palestine. Ceux-ci sont connus des biographes spécialisés. Le premier, cAbd-Allah, était un Palestinien de Gaza[39]. Le second, Abû-Mushir cAbd-al-Aclâ al-Ghassânî [m. en 218 H / 833], était un descendant des Ghassan, les Arabes alliés des Byzantins avant et à l'époque de la conquête islamique. C'était un des transmetteurs connus de traditions à Damas, en particulier pour les informations concernant la conquête de cette ville[40]. Abû-Mushir fait remarquer ici que « nous », c'est-à-dire les Ghassan, « sommes mieux renseignés » que quiconque sur les événements de cette période, et donc mieux à même de localiser 'Ubnâ / Yubnâ.

305. Elle a été refusée par Caetani, après d'autres historiens de son temps, pour des raisons qui ne s'imposent pas : Caetani, *Annali,* II, 1 (1907), p. 490-492 et réf. ; De Goeje, *Mémoire* (1900), p. 17-19. Donner, *Early Islamic Conquests* (1981), ne parle ni du *hadîth* d'Usâma ni de 'Ubnâ.
306. La permutation phonétique du Y en hamza (') (Yubnâ / 'Ubnâ) est attestée anciennement en arabe. Le toponyme hébraïque et araméen *yerû-shâlaym Iyerûshelèm* (Jérusalem) devient *'ûrîshalm* ou *' ûrâshalam* chez le poète arabe al-Acshâ, immédiatement antérieur à la période islamique : Yâqût, *Buldân,* I, 279a-b, « 'ûrishalm » ; *LA,* rac. 'WR *in fine.* Elle va également et fréquemment, selon le contexte phonétique, dans le sens inverse, du hamza au Y, dans l'arabe ancien, tant « classique » que « moyen », et jusque dans certaines variantes de lectures coraniques : H. Fleisch, *Philologie,* I (1961), p. 104-107 ; pour le palestinien, J. Blau, *Christian Arabie* (1966), p. 84.
307. Ibn Hajar, *Tahdhîh,* VI, 16-17, qui n'indique pas la date de son décès.
308. *Ihid.,* 90-92; Suyûtî, *Huffâz,* 163, n<J363 ; Ibn Sacd, *Tahaqât,* VII, 473 ; Balâdhurî, *Futûh,* p. 169.



L'historien et géographe Yacqûbî, quant à lui, situe très précisément la ville sur la route allant de Ramla à Gaza ; cette route passe par Yubnâ et Ascalon.

> « Yubnâ, dit-il, ville ancienne, bâtie sur une colline : c'est à elle que fait allusion la tradition suivante rapportée par Usâma fils de Zayd : Avant de m'envoyer en expédition, l'envoyé de Dieu m'a dit : "Attaque 'Ubnâ de bon matin et mets-y le feu." Les habitants en sont des samaritains. » [41]

Outre sa grande précision géographique, son information sur les samaritains de Yubnâ est intéressante, bien qu'elle concerne le temps où il écrivait [seconde partie du 9e s. après J.-C.]. En effet, les samaritains sont mentionnés plus d'une fois dans les sources non arabes et arabes concernant la première partie du 7e siècle et en particulier les tout débuts de la conquête islamique dans le Sud de la Palestine [42].

Enfin, Ibn Sacd rapporte le propos suivant de Hishâm, le fils de cUrwa, d'après Hammâd, un de ses transmetteurs attitrés[43] :

> « Abû-Usâma Hammâd Ibn Usâma nous a raconté que Hishâm fils de cUrwa nous a rapporté ce qui suit : "Mon père m'a informé que l'envoyé de Dieu confia le commandement à Usâma fils de Zayd et lui ordonna d'attaquer 'Ubnâ qui est sur la côte de la mer." » u

La localité de Yubnâ était connue des auteurs bibliques sous le nom de Jabneh ou Jabnéel 4\ Elle a été identifiée comme correspondant, dans la Palestine byzantine, à Jamnia, à une quarantaine de kilomètres au nord de Gaza. F.-M. Abel la localisait au

309. Yacqûbî, *Buldân,* trad. fr. p. 181-182; Bakrî, *Mucjam,* I, 101, « 'Ubnâ », situe 'Ubnâ dans la Balqâ' (région de TransJordanie à l'est de la mer Morte), où se trouvait Mu'ta. Mais l'incursion ayant eu lieu à l'ouest de la mer Morte, le Dârûm, la confusion entre les deux est géographique-ment impossible.
310. Ci-après, notes 60 et 62.
311. Celui-ci s'appelait Hammâd Ibn Usâma, mais il ne faut pas confondre son père avec Usâma fils de Zayd. Ci-dessous, chap. 18, notices n9 14 et 58.
312. Ibn Sacd, *Tabaqât* IV, 67 : *'Ubnâ min sâhil al-bahr.*
313. *Josué* 15, 11 ; 2 *Chroniques* 26, 6.

bourg de Yebnâ qu'il connaissait en son temps[46]. Jamnia / Yubnâ / Yebnâ était à 6 ou 7 kilomètres de la mer Méditerranée, ce qui correspond à l'indication d'Ibn Sa$^{c}$d citée ci-dessus d'après le fils de $^{c}$Urwa.

Si l'on tient compte de cet ensemble d'informations cohérentes autour du *hadîth* d'Usâma transmis par $^{c}$Urwa, il est à peu près certain que Muhammad a enjoint à Usâma d'attaquer Yubnâ de Palestine, au nord de Gaza, à proximité de la côte, et d'y mettre le feu. Dans les sources non arabes, nous n'avons pas d'attestation de cette incursion précise. Cependant, elles évoquent pour cette période, mais de façon globale, les irruptions dévastatrices et répétées des Arabes de Muhammad en Palestine. Quant à Yubnâ, elle sera conquise définitivement à la suite de Gaza et d'autres localités de la région, en 634, à la fin du califat d'Abû-Bakr[47].

Compte tenu des multiples contradictions des sources islamiques sur le déroulement, les lieux et les toponymes relatifs à la conquête de la Palestine, cette localisation si éloignée du Hedjâz a paru invraisemblable aux historiens et chercheurs du siècle passé. Aussi ont-ils pensé plutôt à un lieu plus proche situé dans la zone de Mu'ta où Usâma devait venger la mort de son père Zayd [48].

On peut effectivement éprouver une certaine réticence à admettre que Muhammad ait envisagé, à partir du Hedjâz, une expédition aussi lointaine et dans une zone aussi peuplée que Yubnâ de Palestine. Mais, en fin de compte, Mu'ta est également très loin du Hedjâz et dans une plaine fertile de Transjor-danie, et tout le monde admet qu'il y ait eu une, sinon deux expéditions dans ce secteur. Ce que nous savons, par ailleurs, de la connaissance qu'avaient les commerçants qurayshites, y compris Muhammad, de la Palestine et de la Syrie relativise sérieusement le caractère lointain et inconnu de l'objectif de l'expédition commandée par Muhammad à Usâma, l'un de ses fidèles les plus dévoués. Selon certaines versions du récit d'Usâma, Abû-Bakr n'était pas au courant de l'injonction qui lui avait été

314.F.-M. Abel, *Géographie,* II (1938), p. 352-353 *etpassim,* et carte X.
315.Selon Balâdhurî, *Futûh,* p. 188.
316.Cf. Caetani, *Annali,* II, 1, p. 491-492 et réf.



faite par Muhammad d'attaquer Yubnâ et d'y mettre le feu[49]. Cela faisait peut-être partie de ce que W.M. Watt appelle les « mystères » de la politique septentrionale du prophète.

## 6. Wâqidî raconte

Wâqidî[50] cite le *hadîth* d'Usâma. Mais cette localité, pour lui, est l'équivalent de Mu'ta, à l'est de la mer Morte, et il s'agirait d'une expédition effectuée par Usâma après la mort de Muhammad. L'ensemble de la composition de Wâqidî, sans le dire de façon directe, veut donner à lire qu'Usâma a été envoyé « au lieu où a été tué son père » et pour le venger. Il s'agira donc-implicitement de Mu'ta qui, désormais, s'appellera 'Ubnâ sans que nous soit donnée la raison de cette substitution, qui ressemble fort à un subterfuge. Le texte du *hadîth* est matériellement respecté, mais il est finalement détourné de son objet propre. Cependant, des considérations d'ordre littéraire pouvaient justifier cette opération.

Le long récit de Wâqidî arrive, en effet, en conclusion de son ouvrage sur les *Expéditions de /'envoyé de Dieu*[51]. La composition en est particulièrement soignée. Elle mériterait à elle seule une longue analyse non pas en tant que document d'histoire proprement dit, mais en tant que roman historique écrit à des fins d'édification à la fin d'un ouvrage. Elle est agencée de telle façon

que s'y mêlent savamment l'histoire sacrée, les considérations juridiques sur les lois de la guerre et les effets dramatiques présidant à l'évocation colorée du commando surprise.

Wâqidî était cadi des armées abbassides dans un secteur de Bagdad, grand aumônier militaire en quelque sorte. Ceci explique son souci des problèmes légaux relatifs à la guerre, lequel se reflète souvent dans les compositions de son ouvrage. Ainsi, dans celle qui nous occupe, Usâma, avant le départ au combat, discute avec Burayda, son porte-étendard - un vieux combattant[52]. Burayda

317.Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 209.8.
318. Ci-dessous, chap. 18, notice n-59.
319.Wâqidî, *Maghâzî,* III, 1117-1127.
320.Sur Burayda, Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* IV, 241-243 ; Ibn [c]Abd-al-Barr, *lst?âb,l* 185-186 (n[2] 217).





demande : Ne faudrait-il pas, avant d'attaquer, appeler les ennemis à adhérer à l'islam? Auquel cas, s'ils se soumettent, nous n'aurions plus à les attaquer; c'est ce que le prophète avait recommandé à ton père [s]. Usâma répond : dans ce cas particulier,

> « l'envoyé de Dieu m'a ordonné - et c'est la dernière recommandation qu'il m'a faite - de presser la marche pour prévenir la diffusion de la nouvelle de mon arrivée, de lancer l'attaque sans appeler (à l'islam), d'incendier et de dévaster».

Sur cette réponse, Burayda se déclare lui-même prêt à mettre l'ordre à exécution puisque le prophète a parlé : « J'écoute et j'obéis» [p. 1122-1123].

Quant à l'incursion elle-même, Wâqidî semble prendre plaisir à en décrire les détails, comme s'il avait été lui-même présent à l'opération :

> «Il lança l'attaque. Aucun chien n'avait aboyé, personne n'avait bougé et ne s'était aperçu de rien avant de voir les assaillants fondre sur eux au cri de : "Ô toi qui es assisté (par Dieu), donne la mort !" Il tua tous ceux qui lui apparaissaient, il fit captifs tous ceux qu'il pouvait capturer; il brûla au feu leurs groupements, incendiant leurs maisons, leurs cultures et leurs palmiers, dont s'élevèrent des nuages de fumée ; et il fit galoper les cavaliers dans les enclos et les pourtours de leurs demeures. Ils arrêtèrent là leurs poursuites. S'emparant de tout ce qui était à leur portée, ils passèrent ce jour-là à mettre en ordre tout le butin qu'ils avaient fait » [54] [p. 1123].

## 7. Gaza

Vers 640, le chroniqueur syriaque Thomas le Presbytre mentionnait dans une très courte notice un combat entre Byzantins et Arabes dans le secteur de Gaza[55]. L'information est très brève mais semble vouloir indiquer que ce combat fut, aux yeux du chroniqueur, le premier moment marquant de la conquête arabe en Palestine, caractérisé par la première défaite des Byzantins : il

321.Un long *hadîth* sur ce thème est attribué à Burayda par Abû-Dâwud, *Sunan, Jihâd* 82, et Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 352.4
322.Trad. A.-L. de Prémare.
323.Ci-dessous, chap. 18, notice n-56.





n'en consignera pas d'autre, sinon une incursion arabe en Djezi-reh deux ans plus tard, au cours de laquelle son propre frère, un moine portier d'un monastère, trouva la mort.

«En l'année 945, Indiction VII, le vendredi 4 Shebat[56], à 9 heures, eut lieu le combat des Romains et des *Tayayê* de Mahomet[57] en Palestine, à 12 milles à l'est de Gaza[58]. Les Romains s'enfuirent, abandonnant le patrice Bar Yardan[59] que les *Tayayê* tuèrent. Furent tués là environ 4000 paysans pauvres de Palestine, chrétiens, juifs et samaritains. Et les *Tayayê* dévastèrent toute la région. » *°

Cette notice est très précise : la date, la localisation, le nom de « Mahomet » *(Mhmt).* Quant à la valeur approximative du chiffre 4 000 - qui veut dire peut-être tout simplement « beaucoup » - on peut aisément supposer que, dans un secteur agricole peuplé et prospère comme l'était alors celui de Gaza, il y eut de nombreuses victimes civiles [6I]. Thomas parle d'une population paysanne aux appartenances religieuses différentes : chrétienne, juive et samaritaine. Ceci correspond à la réalité locale : pour les chrétiens, Gaza était le siège d'un évêché ; quant aux juifs et aux samaritains, ils font partie des informations diverses concernant la Palestine à cette époque[62]. Les versions de la bataille de 634 dans le secteur de Gaza autres que celle de Thomas, et qui sont plus tardives, ne comportent aucune indication

324. Le 4 février 634 correspondant à 12 H ; la mort du calife Abû-Bakr est généralement située en jumâdâ II de l'an 13 [août 634], soit cinq à six mois après.
325. Les « Romains » *(Rûmoyê)* sont les Byzantins, héritiers de l'Empire romain d'Orient (en arabe *Rûm).* - Les *Tayayê,* nom générique qui, en syriaque, désignait les Arabes d'une façon générale. - « Mahomet » correspond au *Mhmt* du texte syriaque.
326. 12 milles = entre 15 et 20 kilomètres.
327. Littéralement « Fils de Yardan » ; Sergios, selon les sources grecques.
328. *Chronica minora,* Pars secunda, III, 147-148; trad. latine p. 114. Ici, trad. A.-L. de Prémare.
329. Sur Gaza et sa région, voir F.-M. Abel, *Géographie,* II (1938), P- 327-328 ; *El,* II, 1081a, « Ghazza ».
330. Cf. également ci-dessus, notes 41 et 42, Ya[c]qûbî et les samaritains de Yubnâ encore à son époque.





de ce genre. Celle de Thomas en est d'autant plus intéressante. En effet, nous avons d'autres versions du même événement : une en grec, où le chef byzantin est désigné non pas par une filiation, mais par le nom personnel Sergios ; et les autres en arabe, qui sont difficiles à harmoniser entre elles [6\] Il apparaît, selon ces dernières, que plusieurs généraux arabes participèrent respectivement à différentes opérations militaires, et que le secteur de ces opérations était plus large que celui de Gaza, ce qui est fort possible, la conquête ayant véritablement commencé. Les noms des généraux sont indiqués et nous y retrouvons notamment Abû-Sufyân, son fils Yazîd et [c]Amr Ibn al-[c]As, dont j'ai déjà parlé[64].

## 8. « Le prophète apparu avec les Saracènes »

Dans le même temps que Thomas le Presbytre, les mêmes événements étaient évoqués par la *Doctrine de Jacob.* La *Didaska-lia lakôbou,* que l'on désigne sous le titre latin *Doctrina Jacobi,* est un opuscule romancé d'apologétique chrétienne adressé aux juifs et écrit en grec entre les années 634 et 640, à Carthage, capitale de la province byzantine d'Afrique[65]. Dans le contexte général qui est choisi par l'auteur anonyme - la politique byzantine de conversion forcée des juifs -, cet opuscule parle d'une victoire des Arabes, les Saracènes, au cours de laquelle un lieutenant - le « Candidat » - de la garde impériale byzantine avait trouvé la mort, et qui avait attiré sur le prophète des Arabes l'attention des personnages du récit[66].

Le passage concerné de la *Doctrina Jacobi* met en scène un juif dénommé Ioustos qui a été convaincu par les arguments présentés par Jacob, un autre juif devenu chrétien, en faveur de la foi dans le Christ Jésus :

« Mon frère Abraamès m'a écrit, dit Ioustos à Jacob, qu'un faux prophète est apparu.
"Lorsque le Candidat fut tué par les

331.Ci-dessous, chap. 19, textes n[s] 11 et 12.
332.Chap. 4, § 3-4.
333.Ci-dessous, chap. 18, notice n[a] 13.
334.*Doctrina Jacobi,* V, 16 (éd. et trad. V. Déroche, p. 208-209).



> Saracènes, j'étais à Césarée - me dit Abraamès -, et j'allai en bateau à Sykamina[67]. On disait : Le Candidat a été tué ! Et nous, les juifs, nous étions dans une grande joie. On disait que le prophète était apparu, venant avec les Saracènes, et qu'il proclamait l'arrivée du Christ oint qui allait venir. Et moi (Abraamès), étant arrivé à Sykamina, je m'arrêtai chez un ancien très versé dans l'Écriture, et je lui dis : Que me dis-tu du prophète qui est apparu avec les Saracènes ? Et il me répond en gémissant profondément : C'est un faux prophète : les prophètes viennent-ils armés de pied en cap?[68]... Mais toi, seigneur Abraamès, va et renseigne-toi sur ce prophète qui est apparu. Et moi, Abraamès, ayant poussé l'enquête, j'appris de ceux qui l'avaient rencontré qu'on ne trouve rien d'authentique dans ce prétendu prophète : il n'est question que de massacres[69]. Il dit aussi qu'il détient les clés du Paradis, ce qui est incroyable."[70] Voilà ce que m'a écrit mon frère Abraamès d'Orient... »[71]

Dans son cadre romancé, la *Doctrina Jacobi* fait visiblement allusion au même événement que celui consigné par Thomas le Presbytre, et qui sera relaté plus tard par Théophane et par les sources arabes. Eu égard aux difficultés d'harmoniser les différentes relations de ces dernières sur les circonstances de la victoire de Gaza et sur la mort du patrice byzantin en 634, on a pu estimer que cet épisode était « plutôt obscur et d'importance mineure »[72].

335.Le Candidat *(o Kandidatos),* du latin *Candidates,* membre d'élite et sorte de Lieutenant de la garde impériale. Thomas le Presbytre parle de « patrice » *(patrîqios).* - Les Saracènes : les Arabes. - Césarée de Palestine, sur la côte, métropole byzantine de la Palestine Première ; voir *Doctrina Jacobi,* commentaire G. Dagron, I, p. 241. - Sykamina ou Sykaminos, port à une quarantaine de kilomètres au nord de Césarée.
336.« Faux prophète » : *pianos prophètes.* - « Armé de pied en cap », littéralement « avec épée et char de guerre ».
337. Littéralement « effusion du sang des hommes ».
338.*Apistor,* au sens de non crédible, invraisemblable.
339.Trad. V. Déroche, p. 208-210. Notes complémentaires A.-L. de Prémare.
340.Donner, *Early Islamic Conquests* (1981), p. 115-116; voir aussi P- 309, n. 133. Ce jugement, qui reste très extérieur, est peut-être dû à l'absence de référence aux textes de Thomas le Presbytre et de la *Doctrina Jacobi,* encore mal connus.



II n'en est rien, si on le considère d'un point de vue autre que purement événementiel.

À un moment, en effet, où aucun écrit historiographique islamique n'a encore vu le jour ni sur Muhammad, ni sur sa prophétie, ni sur la conquête, c'est la première fois que le nom de Muhammad est mentionné dans un écrit contemporain en syriaque, dans le cadre d'un événement militaire marquant la première défaite des Byzantins devant les conquérants.

Dans le même temps et dans le cadre de ce même événement, un écrit en grec met en évidence trois choses importantes. Il souligne tout d'abord que le chef des Saracènes revendique pour lui-même la qualité de prophète. Il amorce ensuite le débat, qui deviendra récurrent chez les apologètes chrétiens à l'égard de l'islam, sur la validité des prétentions d'un prophète se présentant « avec épée et char de guerre », et promettant le Paradis à ses partisans. Il évoque enfin les espérances apocalyptiques soulevées chez les juifs par l'irruption des Saracènes, ce dont je reparlerai.

Envisagés ensemble, les deux textes, aussi différents soient-ils, donnent à penser non seulement que chacun des deux auteurs tenait ses renseignements de témoins bien informés des choses, mais surtout que ces choses elles-mêmes avaient pour eux une signification importante[73].

73. Cf. Dagron, 1991, *DoctrinaJ'acobi,* Commentaire (1991), I, p. 246-247 et *passim.*

CHAPITRE 8

# *Jérusalem*

## 1. Aelia

Jérusalem s'appelait alors de son nom romain Aelia, du nom d'Aelius Hadrien, empereur romain à l'époque de l'insurrection juive de Bar Kokheba [132-135]. Le Capitole d'Aelia, chez les auteurs grecs du 7e siècle, désignait le site de l'ancien Temple juif, sur lequel Hadrien avait érigé un édifice dédié à la Triade capitoline Jupiter, Junon et Minerve[1]. Le nom d'Aelia, arabisé en *Iîliyâ',* est le plus couramment utilisé par les sources arabes de la conquête. Il resta en effet officiellement en usage durant la dynastie omeyyade : il figure sur les bornes milliaires du temps du calife ᶜAbd-al-Malik [685-705][2] et nous le retrouvons en usage dans les ouvrages historiographiques ou géographiques encore au 9e siècle[3]. A l'époque de la conquête arabe, la population de Jérusalem était quasi entièrement chrétienne. Depuis le concile de Chalcédoine [451], l'autorité de l'évêché de Jérusalem s'étendait sur les trois provinces de Palestine; après Constantinople, Alexandrie et Antioche, la ville était le dernier des quatre grands sièges épiscopaux de l'Église d'Orient. Les titulaires de ces quatre sièges portaient le titre de patriarche depuis le règne de l'empereur Justinien [527-565][4]. À l'époque de la conquête arabe, enfin, le site de l'ancien Temple juif était

341. Flusin, « L'esplanade » (1992), p. 26-27.
342. Ory, « Aspects religieux » (1990), p. 31 et réf.
343. Par exemple Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* 111, 516; Yaᶜqûbî, *Buldân,* trad. P- 181 et 183.
344. Maraval, *Christianisme* (1997), p. 201.





abandonné. Les chrétiens, quant à eux, avaient un sanctuaire près de la tour de David, de l'autre côté de la ville[5].

En 628 et 629, l'empereur byzantin Héraclius avait définitivement vaincu les Perses sassanides et avait recouvré la Palestine, occupée depuis 614. Ce fut en 629 qu'apparut pour la première fois dans sa titulature le titre de *basileus,* « empereur », comme équivalent de *Yimperator* romain, avec la formule complète : *Pistos en Christô basileus,* « Fidèle en Christ, empereur », puis *Pistos en Christô tô Théo, basileus, «* Fidèle en Christ Dieu, empereur » [6]. Les souverains sassanides de Perse, de leur côté, avec bien plus d'emphase, n'étaient pas avares de qualificatifs dans leur titulature. Le souverain antagoniste d'Héraclius, Khusraw II, n'était pas seulement « le roi des rois... le seigneur des peuples, le prince de la paix, le sauveur des hommes, etc. »; il était aussi « celui qui s'est élevé avec le soleil et qui est le compagnon des étoiles »[7]. En 631, Héraclius vint en triomphe à Jérusalem pour y replacer solennellement la relique de la Croix récupérée sur les Perses qui l'avaient enlevée[8].

## 2. Sophronios le patriarche

Vers la fin de l'année 633 ou au début de l'année 634, le moine Sophronios, originaire de Damas, venait d'être élu patriarche orthodoxe de Jérusalem [9]. Peu après son élection, dans une lettre doctrinale adressée conjointement au pape de Rome et au patriarche de Constantinople, la *Lettre synodale,* il se montrait inquiet des incursions arabes dans le pays. Voici ce qu'il dit dans la péroraison de cette lettre :

> « Que Dieu accorde à nos empereurs des sceptres robustes et puissants afin qu'ils brisent l'orgueil de tous les Barbares, et

345. Busse, « The Tower » (1994), p. 142-143 et réf.
346.Shahîd, « Héraclius » (1982), repr. 1988, XIII ; Ducellier, *Byzantins* (1988), p. 91.
347.Morony, dans *El,* IX, 82b, « Sâsânides ».
348.*Histoire du christianisme,* t. IV, Dagron, p. 13-24.
349. Ci-dessous, chap. 18, notice n"50.





> surtout des Saracènes *(Sarakênôn)* qui, à cause de nos péchés, se sont dressés soudainement contre nous et se livrent à un pillage total avec cruauté et sauvagerie... » [10]

Le sceptre d'Héraclius ne fut pas assez puissant pour contenir les Saracènes. En juillet 634, ceux-ci battaient Theodoros, le frère de l'empereur, en un lieu dit al-Ajnâdayn, à 25 kilomètres à l'ouest / sud-ouest de Jérusalem. En fin décembre de cette même année, nous savons par le *Sermon de Noël* de Sophronios qu'ils campaient aux abords de Jérusalem. Les chrétiens de la ville, qui célébraient habituellement Noël à Bethléem, durent rester chez eux. La date du *Sermon de Noël* n'est pas indiquée par le numéro de l'année. Mais Noël, cette année-là, tombait un dimanche, fête hebdomadaire de la Résurrection du Christ. Sophronios souligne cette coïncidence dans l'introduction puis à la fin de son sermon '', et on sait que la coïncidence entre Noël et un dimanche eut lieu en 634[12].

Sophronios, dans ce sermon plein de lyrisme, illustrait l'événement par des exemples tirés de la Bible : Jérusalem était entourée par les *Agarènes,* comme autrefois la cité de David l'avait été par les Philistins; de même que l'accès du Paradis avait été interdit à Adam par l'épée flamboyante de l'ange, ainsi l'accès à Bethléem était, en ce dimanche jour de Noël, interdit aux chrétiens, en raison de leurs fautes, par « le glaive barbare et sauvage des *Saracènes,* dégainé et plein d'une cruauté véritablement diabolique » [B].

350.Trad. A.-L. de Prémare; *PG,* 87, col. 3197 D; cf. Schônborn, *Sophrone* (1972), p. 89-90 ; Hoyland, *Seeing* (1997), p. 69. La *Lettre synodale* de Sophronios ne porte pas de date. Mais on peut aisément faire le lien entre ce texte et les incursions antérieures des conquérants arabes dont il a été question au chapitre précédent.
351.*PG,* 87, 3201 AC, 3212 BC.
352.Alors qu'une grande incertitude plane fréquemment sur la chronologie exacte de beaucoup d'événements de la conquête islamique, le *Sermon de Noël 634* du patriarche Sophronios constitue pour les historiens un repère chronologique assuré.
353.*PG,* 87, 3206 AC. Ci-dessous, chap. 19, texte *n-* 13 et réf. Les conquérants arabes sont désignés alternativement par les noms « Agarènes » (= Fils d'Agar, la servante concubine d'Abraham), « Saracènes » (= Arabes des tentes) et « Ismaélites » (= Fils d'Ismaël fils d'Abraham).

Sophronios se révèle encore plus inquiet dans un autre sermon, celui sur *Le Saint Baptême,* appelé aussi *Sermon de la Théophanie* ; la date précise n'en est pas indiquée ; il s'agit peut-être de la fête de l'Epiphanie 635[14] :

> « D'où vient que les incursions barbares se multiplient et que les phalanges saracènes se sont levées contre nous ? Pourquoi tant de destructions et de pillages? D'où vient que l'effusion de sang est devenue continuelle et que les cadavres sont la proie des oiseaux du ciel ? Pourquoi les églises détruites et la croix outragée?... Abomination de la désolation à nous prédite par le prophète[15], les Saracènes parcourent des contrées qui leur sont interdites, saccagent les villes, dévastent les champs, livrent les villages aux flammes, renversent les saints monastères, tiennent tête aux armées romaines, remportent des trophées à la guerre, ajoutent victoire sur victoire, s'alignent en masse contre nous... et se vantent de dominer le monde entier en imitant leur chef continûment et sans retenue... »[16]

**3. ʿOmar le conquérant**

La reddition de Jérusalem eut lieu sous le califat de ʿOmar, mais les sources grecques contemporaines n'en donnent pas la date et le nom de ʿOmar n'y apparaît point. Il faudra attendre la fin du siècle suivant pour que le nom de ʿOmar apparaisse en tant que conquérant de la ville sainte, chez Théophane, puis chez les auteurs arabes au cours du $9^{e}$ siècle, bien que les informateurs de ces derniers ne soient pas unanimes sur la question. Il est à noter également que les chroniques syriaques contemporaines de l'événement paraissent silencieuses à son sujet et il semble que Jérusalem, selon l'expression de S.D. Goitein, tomba « sans que l'histoire en fît un événement considérable, entre les mains d'un chef de tribu peu connu »[17].

354. Goitein, dans *El,* V, 323a, « al-Kuds ».
355. Livre de *Daniel* 11,31; évangile de *Matthieu* 24, 15.
356. Texte p. 166-167, trad. A.-L. de Prémare; cf. extrait trad. en français par F.-M. Abel, *Prise de Jérusalem* (1910-1911), p. 120; Id., *Histoire* (1952), p. 398-399, et trad. angl. Hoyland, *Seeing* (1997), p. 72-73.
357. Goitein, *op. cit.,* 321b.





Pour la date de cette reddition, les indications des auteurs arabes flottent entre 636, 637 et 638. Balâdhurî, dans les *Conquêtes,* présente successivement trois brèves versions différentes de l'événement. Le général arabe qui encercle la ville puis en négocie la reddition avant d'en référer à ʿOmar n'est pas le même partout; et même les conditions de la reddition n'y sont pas identiques. Dans une de ces versions, il est dit explicitement que ʿOmar était venu en personne pour ratifier ces conditions ; les deux autres ne le disent pas précisément[18]. Yaʿqûbî, qui situe les événements plutôt en 16 H [637], observera :

> «Certains disent que les habitants *â'Iîliyâ'* demandèrent à Abû-ʿUbayda (le général qurayshite) que ce soit le calife qui conclue la paix avec eux... (évocation du voyage de ʿOmar en conséquence jusqu'à Jâbiya)... Ensuite il se rendit à *Bayt al-Maqdis,* la conquérant sur la base d'un accord de paix à propos duquel il leur donna un écrit. » [19]

Enfin, le géographe al-Bakrî fait état d'un récit selon lequel ʿOmar, de Jâbiya, envoya à Jérusalem « un homme de la tribu des Jadîla, qui la conquit (sans combat et) sur la base d'un traité de paix » [20].

On a donné beaucoup d'importance au récit de Théophane le Confesseur [début $9^{e}$ s.] relatant la rencontre entre Sophronios le patriarche et ʿOmar le conquérant. Celui-ci serait venu à Jérusalem pour recevoir solennellement la reddition de la ville. Il semble cependant que nous ayons,

dans ce récit, un écho des récits islamiques tardifs, plutôt qu'une information autonome[21]. La légende de ᶜOmar conquérant de Jérusalem avait eu le temps de prendre corps, pour différentes raisons.

Le récit transmis par Théophane est une sorte de mise en scène, destinée à répliquer à la légende triomphaliste de ᶜOmar, et, en regard, à « exhausser l'Église des Jérusalémites » en met-

358.Balâdhurî, *Futûh,* p. 188-189; ci-dessous, chap. 19, texte n- 14a.
359.Yaᶜqûbî, *Târîkh,* II, 146-147; l'alternance du nom romain *lîliycï* avec le nom arabe *Bayt al-Maqdis* indique sans doute une composition de synthèse à partir d'informations différentes.
360.Bakrî, *Muᶜjam,* II, 827, « al-Sakhra » ; ci-dessous, chap. 19, texte ne 14b.
361.Ci-dessous, chap. 19, texte n9 15 ; chap. 18, notice nQ54.



tant en relief le patriarche Sophronios et sa dignité : ᶜOmar entre dans la ville sainte « habillé de vêtements sales et déchirés en poil de chameau ». Mais c'est un « hypocrite », qui va construire «un oratoire pour son impiété». C'est avec beaucoup de condescendance que Sophronios, voyant les vêtements sales et déchirés du calife, lui offre des vêtements neufs. Mais ᶜOmar ne consent à les revêtir que le temps de faire laver les siens, puis il les restitue[22]. Les auteurs chrétiens ultérieurs continueront à broder sur cette rencontre historique [23].

Outre le fait qu'aucun des textes contemporains ou proches de ce temps-là ne mentionne ᶜOmar comme constructeur d'un oratoire sur l'esplanade, l'histoire des vêtements sales et déchirés de ᶜOmar est en fait la transposition sur l'hagiographie de Sophronios d'un récit islamique faisant partie de l'hagiographie de ᶜOmar, et dont on retrouve la trace chez Tabarî. Tout se passe non pas à *lîliya* (Aelia = Jérusalem) avec Sophronios, mais à *Aylat* (Eilat, sur le golfe de ᶜAqaba) avec l'évêque local, lequel n'est pas nommé. La narration vise à mettre en relief la simplicité des mœurs du calife, tant de fois évoquée par ailleurs à son propos. En se rendant en Syrie, ᶜOmar « prend l'itinéraire qui passe à Eilat », dit un premier informateur. Il fait donc étape avec ses compagnons qurayshites et médinois dans cette localité déjà soumise au pouvoir médinois. Un deuxième informateur raconte que ᶜOmar, fatigué du voyage, et ses vêtements ayant été mis à mal par le long chevauchement, demande lui-même à l'évêque d'Eilat de les faire laver et recoudre. Ce dernier veut lui faire cadeau, par surcroît, d'un vêtement neuf; ᶜOmar, tout en appréciant de la main la qualité de l'étoffe, refuse le cadeau : « Ma tunique à moi, dit-il, fait mieux l'affaire pour absorber la sueur. »[24] La série d'informations fragmentaires se poursuit, évoquant ᶜOmar, non à Aelia / Jérusalem, mais à Jâbiya dans

362.*Chronographie, PG,* 108, col. 693-694. ; ci-dessous, chap. 19, texte n-15.
363.Schônborn, *Sophrone* (1972), p. 96-97, qui cite Eutychios d'Alexandrie (= Saᶜîd Ibn Batrîq), patriarche d'Alexandrie entre 935-940 ; Hoyland, *Seeing* (1997), p. 442-443.
364.Tabarî, *Târîkh,* I, 2522; Balᶜamî-Zotenberg, p. 184-185. Ci-dessous, chap. 19, texte n" 16 et notes.



son rôle de répartiteur du butin et de législateur scrupuleux.

Il n'empêche. La relation de Théophane a constitué une pièce importante permettant d'appuyer certaines relations des sources arabes - alors qu'elle en est dépendante - au détriment d'autres qui les contredisent, et contribuant à l'établissement d'une opinion dominante qui s'avère extrêmement fragile, à savoir que la reddition de Jérusalem aurait eu lieu en 638 après un siège de deux ans ; que le calife ᶜOmar, sur la demande des habitants de Jérusalem, serait venu lui-même

recevoir leur reddition après leur avoir donné les garanties qu'ils réclamaient; qu'il y aurait rencontré Sophronios, et enfin qu'il y aurait bâti un lieu de prière 2\ Cette relation a même contribué à déterminer la date de la mort du patriarche après 638, alors que cette date reste par ailleurs très incertaine[26].

En revanche, le seul élément chronologique qui demeure assuré est que les Arabes dont parle Sophronios dans son *Sermon de Noël* campaient entre Bethléem et Jérusalem dès Noël 634. Dans deux études successives, Heribert Busse propose de situer la prise de Jérusalem au printemps 635. Il estime que ce fut $^c$Amr Ibn al-$^c$As - et non $^c$Omar - qui reçut la capitulation de la ville. Il n'y avait pas eu de siège de la cité en bonne et due forme, mais seulement l'occupation du terrain alentour[27]. Par divers recoupements entre les sources, l'auteur arrive à la conclusion que les conquérants entrèrent à Jérusalem le 2 avril 635, dimanche des Rameaux, et participèrent avec la population aux processions liturgiques de la semaine sainte [28].

Quant à la venue de $^c$Omar en Syrie durant son califat, les différentes versions qui sont données de plusieurs voyages successifs qu'il y aurait effectués sont également contradictoires. Il semble plutôt qu'il ne vint en Syrie qu'une seule fois, après la victoire décisive des musulmans sur le Yarmouk, au sud-sud-est du lac de Tibériade, en 636. Il se rendit à Jâbiya dans le Golan,

365.Cf. De Goeje, *Mémoire* (1900), p. 156-158 ; Donner, *Early Islamic Conquests(l9$\),p.* 151-152.
366.Schônborn, *Sophrone* (1972), p. 97, n. 136.
367.Balâdhurî, *Futûh,* p. 189.
368.Busse, « $^c$Omar b. al-Hattâb » (1984), p. 114 ; Id., « $^c$Omar's Image » (1986), p. 164.





qui avait été jusqu'alors l'une des résidences des Ghassan. Il y vint tenir conférence avec les généraux et prendre les décisions nécessaires relatives au partage du butin et à d'autres points d'organisation. Il est probable que ce fut à Jâbiya qu'il reçut une délégation des habitants de Jérusalem venue lui demander confirmation des garanties données antérieurement par les conquérants[29].

Dans l'ensemble des relations concernant la conquête de Jérusalem, aucun des informateurs cités par Tabarî ne parle de Sophronios : il s'agit toujours des « habitants de la ville », sans qu'aucune notabilité en émerge même lorsqu'il est question d'établir les conditions de leur soumission. Une fois, cependant, apparaît un moine, « le moine d'Iîliyâ' » *(râhibuhâ),* de façon apparemment incidente. Le moine vient proposer au calife de confectionner du moût pour ses troupes ; ce moût est sans danger, dit-il, car, cuit jusqu'à réduction au tiers, il n'est pas alcoolisé. $^c$Omar accepte la boisson et en décrète souverainement la licéité. On ne voit pas que ce moine expert en boissons réconfortantes soit le patriarche de Jérusalem. Mais s'il s'agit de lui, son rôle est dérisoire; il consiste simplement à faire valoir $^c$Omar en tant que législateur sur les boissons licites et illicites. L'anecdote, en effet, est centrée sur la question de la licéité de la consommation du moût. Celle-ci, dit l'informateur, fit aussitôt l'objet de consignes strictes de la part du calife dans des lettres adressées aux généraux de ses troupes. Elle fera ultérieurement les délices des casuistes[30].

Busse, *op. cit.,* 1984 et 1986. C'est ce que donne à penser la version arrangée par Bal$^c$amî [10$^e$ s.], l'adaptateur et traducteur persan des *Annales* de Tabarî, les informateurs de celui-ci étant, sur tous ces points, particulièrement en désaccord: Bal$^c$amî-Zotenberg, p. 162-163. Sur Bal$^c$amî, ci-dessous, chap. 18, notice n$^e$9.

369.Tabarî, *Târîkh,* I, 2409-2410. L'informateur cité est Anas Ibn Mâlik, ancien serviteur de Muhammad, autorité en matière de traditions. Sur la consommation du moût *(tilâ' ),* jus de raisin pressé et cuit, voir Nasâ'î, *Sunan,* 51 *Ashriba,* Tilâ' (VIII, 328-331).

## 4. Les juifs

Dans le contexte général de l'affrontement des deux Empires, byzantin et perse, la situation des juifs était instable, comme celle d'autres groupes minoritaires, samaritains et chrétiens jacobites. Elle ne l'était pas seulement du côté byzantin, mais aussi du côté perse. Non que les juifs y fussent sans rayonnement ni influence, comme, de leur côté, les chrétiens nestoriens ou jacobites. Ni les uns ni les autres n'étaient inactifs dans les événements politiques, cherchant à s'en prémunir ou à en tirer profit pour leurs communautés respectives, et ils en subissaient les aléas : la reprise du pouvoir par Khusraw II en 590-591 avait été marquée par le massacre de nombreux juifs de la capitale sassanide qui avaient soutenu contre lui l'usurpateur Bahrâm Shûbîn. Les chrétiens avaient prêté main-forte au général persan dans la répression[31].

Du côté byzantin, Jérusalem était le point géographique autour duquel se cristallisait l'antagonisme religieux entre juifs et chrétiens. Cet antagonisme se traduisait en politique. La politique des empereurs grecs avait été de réduire la communauté réfractaire des juifs par leur conversion forcée. La réponse des juifs n'avait pas seulement été l'attente d'un libérateur, mais encore l'action pour réaliser sa venue. Lors du siège de Jérusalem par Khusraw II en 614, les Perses avaient été assistés de l'intérieur par des milliers de juifs. L'administration de la ville aurait été un temps confiée à ces derniers. La persécution avait donc changé de camp : massacre de populations, déportation, incendie de monastères et d'églises, conversions forcées au judaïsme. Il semble que l'administration de la ville par les juifs n'ait guère duré, les Perses, suivant leur propre politique, les en ayant expulsés[32].

370.Morony, *Iraq,* p. 320; *El,* IX, 82a-b, dans l'article « Sâsânides » ; Huart-Massé, *El,* I, 967b-968a, dans l'article « Bahrâm ».

371.Flusin, *Saint Anastase,* t. II, p. 162-163; Morony, *op. cit.,* 83a; Lévi, « Apocalypse de Zorobabel » (1919), p. 112-113 ; Dagron, *Doctrina Jacobi* (1991), Introd., p. 22 *sq.;* V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam* (1996), p. *14 sq.*



Lorsque Héraclius eut recouvré la Palestine et Jérusalem, un édit impérial, en 634, contraignait les juifs à la conversion sous peine de mort. Mais cette politique, qui avait été entreprise avant cette date et dont la réalisation est attestée pour certaines villes de l'Empire, ne fut pas appliquée partout. Certains clercs chrétiens eux-mêmes, en effet, ne lui étaient pas favorables ; ils la considéraient comme catastrophique d'abord dans son principe même, la réception du baptême n'étant souhaitable que par « un accord de la pensée avec la foi », et ensuite en raison des dangers de contamination et de subversion que, estimaient-ils, elle faisait courir à la vie religieuse de leurs propres communautés[33].

Il est connu en tout cas par de nombreuses sources contemporaines ou proches de la conquête islamique que les « Sara-cènes », s'ils furent ressentis du côté chrétien comme représentant le Démon, furent initialement perçus du côté juif comme des libérateurs précurseurs de l'ère messianique.

Le rôle des juifs dans la conquête arabe de la Palestine demeure obscur. Les informations que

nous en avons émanent de documents où les événements rapportés sont forcément marqués par l'interprétation que les auteurs en donnaient presque « à chaud ». La chronique arménienne dite de Sebèos [± 6601 fait de la conquête de la Palestine l'objet d'un véritable partenariat entre les Fils d'Israël exilés en Arabie suite aux persécutions d'Héraclius, et les Fils d'Ismaël venus d'Arabie. Elle indique, de plus, que le prince en charge de Jérusalem après la reddition de la ville était juif[34]. Nous avons, au 11e siècle, des allusions à ce partenariat dans les sources juives elles-mêmes, où nous percevons peut-être l'écho des sources islamiques :

> « Ce fut la volonté de Dieu de nous avoir en faveur dès avant le royaume ismaélite, au temps où, conquérant la Terre sainte, ils l'arrachèrent des mains d'Edom[35]. Lorsque les Arabes

372.Dagron, *op. cit.,* p. 30-31, extraits de la lettre de Maxime le Confesseur en 632 ; V. Déroche, *op. cit.,* p. 77-82 ; voir aussi Maraval, *Christianisme* (1997), p. 22-33.
373.Sebèos, *Histoire d'Héraclius,* trad. F. Macler, p. 94-97 et 102-103.
374.Le peuple d'Edom, dans les livres bibliques, représente les descendants d'Esaii, frère ennemi de Jacob. Dans la vision apocalyptique juive du temps, il représente l'Empire byzantin.





> vinrent à Jérusalem, il y avait avec eux des hommes d'entre les Fils d'Israël qui leur montrèrent l'emplacement du Temple. » [36]

À la différence de nombreux écrits syriaques, grecs ou arméniens, l'expression littéraire par laquelle les sources hébraïques du temps rendaient compte de cette situation n'était pas du type historiographique. L'écriture hébraïque sur ces sujets se plaçait directement sur un registre apocalyptique généralement dépourvu de tout souci chronographique et tout imprégné d'attente messianique. Il peut s'agir d'« apocalypses » rédigées en tant que telles, comme le *Livre de Zorobabel,* dont la date est incertaine [37]. Mais il s'agit surtout de thèmes messianiques ou apocalyptiques associés à l'exégèse de textes bibliques[38]. Contrairement à ce que l'on pourrait avoir tendance à penser, en effet, le courant messianique était actif même au sein du rabbinisme judaïque postérieur à la destruction du Temple par Titus en 70 de notre ère ; les liens du rabbinisme avec le courant apocalyptique étaient très étroits, même si les rabbins conservateurs tendaient à récuser ces tendances[39]. Nous en avons l'attestation pour la période qui nous occupe.

Dans ce registre, les événements acquéraient un sens secret qui se « dévoilait » à travers les différents livres de la Tora ou des prophètes : le « dévoilement » ou la « révélation », tel est le sens premier du terme « apocalypse ». On scrutait la succession des empires, et la venue du Messie, ou, au moins, l'espoir d'une restauration d'Israël, étaient au centre des attentes. Celles-ci étaient nourries, entre autres, par la lecture et l'interprétation du livre biblique de *Daniel.* Notons que des thèmes similaires sont souvent évoqués parallèlement dans les écrits chrétiens lorsqu'ils évoquent l'arrivée des Fils d'Ismaël, mais, outre le cadre chronographique dans lequel ils y figurent, ils y débouchent, bien sûr, sur une vision différente. De toute manière, ce genre de

375.Lettre de l'Académie de Jérusalem aux communautés de la diaspora d'Egypte; cité en anglais par Hoyland, *Seeing* (1997), p. 528-529 et réf., trad. A.-L. de Prémare ; voir aussi p. 448-451.
376.Voir Bibliographie : Lévi (Israël).
377.Hoyland, *Seeing* (1997), p. 307-321.
378.G.G. Sholem, *Le Messianisme,* p. 24 *sq.*

péculation faisait partie chez les uns et les autres du même univers mental et utilisait souvent le même langage. Les musulmans tenteront à leur tour de se couler dans ce type de pensée pour leur propre compte. Leurs tentatives en resteront plutôt marginales, car ils n'étaient pas imprégnés de références bibliques au même titre que les juifs et les chrétiens, et ne tendaient à en faire état que dans la mesure où cela convenait à leur propre mode de référence.

Des fragments d'apocalypses juives contemporaines de la conquête arabe se trouvent insérés dans deux ouvrages tardifs mis fictivement sous le nom d'un célèbre rabbin du 2e siècle de notre ère, Siméon ben Yohaï[40]. Il s'agit des *Secrets* de Siméon ben Yohaï, et du *Midrash des dix rois.* Le livre des *Secrets* met en scène Siméon emprisonné par le roi d'Edom, lequel figure l'empereur de Byzance. Il reçoit alors la révélation des mystères à partir de la lecture et de l'interprétation des oracles de Balaam figurant dans le livre biblique des *Nombres* [24, 10-24] :

> « Ayant vu le royaume d'Ismaël qui devait venir, il se mit à dire : "N'était-il pas assez que le méchant royaume d'Edom nous ait été infligé, que nous méritions aussi le royaume d'Ismaël?" Aussitôt Métatron, l'ange supérieur, lui répondit en disant : "Ne crains pas, fils d'homme ; le Tout-Puissant amènera le royaume d'Ismaël en vue de vous délivrer du méchant royaume d'Edom. Surgira (chez les Fils d'Ismaël) un prophète selon sa volonté, qui conquerra pour eux-mêmes la terre. Ils viendront et en restaureront la splendeur, et il y aura une grande terreur entre eux et les Fils d'Ésaii." Rabbi Siméon prit la parole et dit : "Comment sait-on qu'ils sont notre salut ?" Métatron lui dit : "Le prophète Isaïe n'a-t-il pas dit qu'il a vu "un char attelé de deux chevaux, un cavalier sur un âne, un cavalier sur un chameau" ? *[Isaïe* 21, 7]..." » [41]

L'explication qui suit indique que le cavalier monté sur un chameau représente les Fils d'Ismaël : ceux-ci sont une libération pour Israël, et ils préparent la venue du cavalier monté

379.Sur lui, voir Strack-Stemberger, *Introduction,* trad. fr. 1986, p. 105, 299-302 et *passim.*
380.Cité en trad. angl. par Hoyland, *Seeing* (1977), p. 309-310 et réf. ; trad. A.-L. de Prémare.



sur un âne qui représente le Messie [selon le livre du prophète *Zacharie* 9, 9] [42].

Sans doute ces images ont-elles inspiré certains récits de la Tradition islamique sur les voyages du calife ᶜOmar en Syrie-Palestine après la conquête. On raconte en effet que, durant son califat, ᶜOmar vint quatre fois en Syrie-Palestine : la première fois, il était monté sur un cheval ; la deuxième fois sur un chameau ; la troisième fois, il interrompit son voyage avant d'y entrer en raison de l'épidémie de peste ; la quatrième fois, il était monté sur un âne [4\] ᶜOmar est tout à la fois le Libérateur, monté sur un chameau, et le Messie, monté sur un âne.

Tous les récits sur la venue réitérée de ᶜOmar en Syrie-Palestine ne sont pourtant pas de cette veine. Plus goguenarde est la relation sur le voyage interrompu transmis de divers côtés : arrivé de Médine aux confins du *Shâm,* au nord de Tabouk, ᶜOmar apprit que la peste sévissait dans le *Shâm,* et il s'en retourna prudemment. Un de ses généraux, son vieux compagnon Abû-ᶜUbayda, lui dit : « Fuirais-tu le destin de Dieu ? - Oui, répondit-il, vers le destin de Dieu. » [u] Ce dernier récit et ses parallèles seront plus tard à la base de savantes casuistiques de la part des juristes, à moins que ce ne soient les casuistes qui en aient suscité les variations.

L'écho des attentes messianiques juives est perceptible encore dans une relation en deux versions légèrement différentes, que Tabarî attribue à Sâlim [m. ± 725], un petit-fils de ᶜOmar[45]. Il faut noter que, dans aucune de ces deux versions, il n'est indiqué que ᶜOmar se rendit lui-même à Aelia.

Lorsque ᶜOmar arriva à Jâbiya, dit Sâlim, un juif lui prédit qu'il ne retournerait pas dans son

pays avant que Dieu lui ouvre les portes d'Aelia. À ce moment-là arriva une foule de gens d'Aelia qui firent là leur soumission. À la suite de quoi le calife

381.Voir ci-dessous, chap. 19, deux textes similaires du début du 8[e] siècle insérés dans les *Pirké* de Rabbi Eliezer, n[2] 17a et b, et chap. 18. notice n[e]46.
382.Tabarî, *Târîkh,* I, 2401 ; cf. Ibn $^c$Asâkir, *TD,* XLVI, 6.
383.Ibn Sa$^c$d, *Tabaqât,* III, 283 ; Tabarî, *Târîkh,* I, 2511 *sq.*
384.Tabarî, *Târîkh,* I, 2402; sur Sâlim b. $^c$Abd-AUâh b. $^c$Umar b. al-Khattâb [m. ± 107 H / 725] : Ibn Sa$^c$d. *Tabaqât,* V, 195-201 ; Ibn Hajar, *Tahdhîh,* III, 378-379 (n<-'807).





s'enquit auprès du juif de façon insistante sur le Faux Prophète *(al-Dajjâl,* l'Imposteur, l'Antéchrist)[46]. « Pourquoi t'inquiéter, lui répondit-il ? Vous, les Arabes, vous tuerez le *Dajjâl* à quelque distance de la porte de Lod. » Selon les livres bibliques *d'Esdras* et de *Néhémie,* les « Fils de Lod », descendants de Benjamin dernier fils de Jacob, faisaient partie des juifs revenus de l'exil de Babylone[47]. L'interlocuteur juif de $^c$Omar se place donc dans la perspective d'un retour des Fils d'Israël à Jérusalem grâce à l'intervention des Arabes musulmans contre les Byzantins, sectateurs du *Dajjâl.*

Lorsque $^c$Omar se rendit en Syrie, dit encore Sâlim, un juif de Damas vint à sa rencontre et lui dit : « La paix soit sur toi, ô Sauveur *(Fârûq);* c'est toi le maître d'Aelia, etc. » Le récit se poursuit globalement de la même façon que précédemment, mais on y apprend de plus que le *Dajjâl* que les Arabes tueront est effectivement un des descendants de Benjamin, dernier fils de Jacob et ancêtre de la douzième tribu d'Israël. Le mot *fârûq* est l'arabisation du mot araméen *porûq / porûqo,* qui, dans la Bible en syriaque, signifie « sauveur / libérateur / rédempteur»[48]. Quant au *Dajjâl,* c'est évidemment ici le juif Paul de Tarse, de la tribu de Benjamin, mais apôtre du christianisme [49].

C'est toujours avec le qualificatif de *Fârûq* que $^c$Omar est désigné par les musulmans aujourd'hui. On s'appuie à ce sujet, non sans que cela soit contesté, sur une tradition selon laquelle il aurait été surnommé ainsi par Muhammad lui-même ; cette tradition se réfère à un témoignage attribué à $^c$Aïcha, l'épouse du prophète[S0]. Au fil du temps, on trouvera à ce qualificatif singulier, à partir de la racine arabe FRQ « trancher », une

385.Le *Dajjâl,* du syriaque *dagolâ* : « menteur / imposteur ». Dans l'imagerie apocalyptique chrétienne, le Prophète Imposteur se manifestera comme un signe avant-coureur de la fin des temps et sera tué avec la Bête de l'idolâtrie ; cf. *Apocalypse* de Jean 19, 20; 16, 13 ; 20, 10.
386.*Esdras 2,* 33 ; *Néhémie 7,31 et* 11, 35 ; voir aussi *J Chroniques* 8, 12. Lod (= Lydda) était le nom d'une ville sur la route de Jaffa à Jérusalem.
387.*Zacharie* 9, 9 dans la Peshitta syriaque, et cf. Jeffery, 1938, p. 227-229, et réf.
388.*Epître aux Romains* 11,1.
389.Ibn Sa$^c$d, *Tahaqât,* III, 270-271.





signification endogène : « Celui qui tranche entre la vérité et le mensonge. »

### 5. L'oratoire sur le mont du Temple

Les seules informations contemporaines sur le lieu de prière aménagé par les conquérants arabes sur le mont du Temple sont fournies par les sources monastiques des quatre décennies qui ont suivi la conquête. Un contemporain de Sophronios, Théodore, rapporte que, lorsque les Arabes

entrèrent à Jérusalem,

> «aussitôt, en courant, ils arrivèrent au lieu qu'on appelle Capitole. Ils prirent avec eux des hommes, certains de force, d'autres de leur plein gré, afin de nettoyer ce lieu et d'édifier cette maudite chose, destinée à leur prière, qu'ils appellent une *midzgitha* (mosquée). Parmi ces hommes se trouvait Jean, archidiacre de Saint-Théodore-le-Martyr, parce qu'il était, de son métier, poseur de marbre. Il se laissa séduire par eux pour un gain malhonnête et il alla de son plein gré travailler là-bas. Il était très habile de ses mains ».

La suite du récit relate la réaction intransigeante de Sophronios ; celui-ci tente sans succès de détourner le dénommé Jean de travailler pour les Saracènes. Il l'excommunie, ce qui entraîne des conséquences dramatiques pour le coupable[51].

Vers 660, la chronique arménienne de Sebèos évoque aussi ce premier lieu de prière des conquérants arabes. Selon cette relation, ce furent tout d'abord les juifs insurgés, leurs associés dans la conquête, qui voulurent bâtir pour eux-mêmes un lieu de prière sur l'emplacement du Temple de Salomon. Mais les Ismaélites, jaloux, les en repoussèrent et y établirent leur propre oratoire, et les juifs durent se contenter d'un autre emplacement près du Temple[52].

Enfin, vers 670, Arculfe, un évêque venu de Gaule en pèleri-

390. Texte géorgien, traduction française et étude de B. Flusin, « L'esplanade » (1992), p. 17-22; commentaire p. 26-31. Le récit grec initial provenait sans doute de la Grande Laure monastique de Saint-Sabas, à l'est de Jérusalem.
391. Sebèos, *Histoire d'Héraelius,* trad. F. Macler, p. 102-103.





nage à Jérusalem, décrit assez précisément le lieu de Prière des Saracènes :

> « Sur cet emplacement célèbre où se dressait jadis ie Temple magnifiquement construit, les Sarrasins *(Saracinij* fréquentent maintenant une maison de prière quadrangule^fre qu'ils ont construite de manière grossière *(vili opère)* sur cfes ruines. Elle est faite de planches dressées et de grandes poutres. On dit de cette maison qu'elle peut accueillir 3 000 pers ormes à la fois. » [53]

Dans aucune de ces trois relations, y compris celle de Théodore, contemporain de Sophronios, n'apparaît le nom (je ʿOmar. Pourtant, c'est à lui que la légende attribuera la prise c|e possession religieuse de la cité sainte au nom de la nouvelle religion, en construisant sur l'esplanade ce que, durant longtemps, on appellera « la mosquée de ʿOmar ».

## 6. « Le Sauveur » à Aelia

La surdétermination de l'image de ʿOmar en tant qu<j conquérant de Jérusalem est d'époque postérieure à la période des conquêtes au Proche-Orient. Elle fut peut-être, dès les débuts du 8e siècle, une sorte de récupération ambiguë de *Y aura* <je la ville sainte autour de lui, effectuée par les clercs en réaction contre la politique antérieure du calife omeyyade ʿAbd-al-Malik [685-705] : celui-ci, voulant contrecarrer les prétentions du calife rival de La Mecque Ibn al-Zubayr, avait tenté de remplacer ie pèlerinage à la Kaʿba par le pèlerinage au Dôme du Rocher dont il était le réalisateur à Jérusalem [54].

C'est dans un long récit, repris encore par Tabarî, qu'apparaît le mieux la récupération des lieux saints juifs de Jérusalem au profit de l'islam, et au détriment des attentes messianiques juives d'une part, et du triomphe affiché en 631 par l'Empire

∴ 53. Cf. B. Flusin, « L'esplanade » (1992), p. 28-29 et n. .M, citation d'une partie du texte latin et sa trad. fr. ; ici, trad. A.-L. de Prémare ; trad. angl. Hoyland, *Seeing* (1997), p. 221.

54. Goldziher, *Muhammedanische* (1890), 11, p. 35 *sq,* trad. fr. (1984), P- 43 *sq.* ; voir ci-dessous, chap. 19, texte n[2]51.



byzantin, d'autre part, lorsque Héraclius y avait ramené solennellement la relique de la Croix.

Ce récit est attribué à un transmetteur palestinien, Rajâ' Ibn Haywa [m. ± 730J[55]. La date de la mort de Rajâ' [112 H / 730] nous permet de situer le récit dans son temps, c'est-à-dire sous les successeurs de [c]Abd-al-Malik. C'était le temps où les califes [c]Umar II [717-720] puis Yazîd II [720-724] manifestaient leur souci de s'entourer de clercs, docteurs d'une Loi qui commençait à poindre. Rajâ' dit raconter l'histoire « d'après témoin », mais il ne précise pas qui est, ou qui sont, ces témoins et de quelle nature était leur témoignage. Les deux personnages principaux en sont [c]Omar le calife et Ka[c]b al-Ahbâr le rabbin [%].

Dominé souverainement par le personnage emblématique de [c]Omar, le récit se structure autour des éléments idéologiques suivants : la « Lieutenance » du califat islamique (la tour de David) ; la sujétion du rabbinisme (Ka[c]b al-Ahbâr) ; l'investissement rituel des Lieux saints (le mont du Temple) ; la promesse apocalyptique contre les empires concurrents (Constantinople).

### ***La tour** de **David***

L'antique tour de David avait été construite par Hérode le Grand [± de 40 à 4 avant J.-C] à l'ouest de la ville[57]. Elle faisait partie des lieux saints visités par les pèlerins chrétiens. Dans le récit de Rajâ', elle est désignée sous le nom de « la salle (d'audience) de David » *(mihrâb Dâwud)* ; on retrouve cette désignation dans le Coran avec la même signification[58].

C'est là que commence le pèlerinage de [c]Omar. Il y récite la formule antique du pèlerinage arabe de La Mecque avant l'islam, qui sera aussi celle des pèlerins musulmans : « Me voici, mon Dieu, me voici » *(Labbayka Llâhumma labbayka).* Calife

392. Tabarî, *Târîkh,* I, 2408-2409. Sur Rajâ' Ibn Haywa [m. 112 H/730], Ibn Sa[c]d, *Tahaqât,* VII, 454-455; Ibn Hajar, *Tahdhîh,* III, 229-230 (n[s]500) ; Suyûtî, *Huffâz,* p. 45 (n[9] 100).
393. Ci-dessous, chap. 19, texte n- 18a; + texte annexe de Bakrî n- 18b. Cf. à ce sujet les données diverses présentées et analysées par Busse, « [c]Omar in Jérusalem » (1984) et « The Tower » (1994).
394. Flavius Josèphe, *La Guerre des juifs,* I, 21.9.
*395. Coran 3S, 21.*



de l'islam, il récite aussi des passages du Coran : la sourate 38 *(Sâd)* et le début de la sourate 17 *(Les Fils d'Israël)[59].*

Dans la sourate 38, un récit sur David *[Sâd* 21-26] ouvre une série d'évocations de personnages bibliques. David y est amené à arbitrer entre deux plaideurs dans la salle d'audience de son palais. Un verset solennel clôt le récit et c'est sans doute ce qui intéresse Rajâ' :

> «Ô David, Nous (c'est Dieu qui parle) t'avons fait Lieutenant *(khalîfa)* sur la terre. Juge donc entre les hommes selon le droit *(haqq)* et ne suis point la passion qui t'égarerait loin de la voie de Dieu » *[Coran* 38, 261.

[c]Omar, en récitant cette sourate, se pose donc en successeur légitime de David : il est Lieutenant (calife) sur la terre de Palestine[60] et il «juge entre les hommes », selon le droit islamique dont il est le fondateur. En effet, dans le contexte général des récits concernant le séjour de [c]Omar en Syrie, il est fréquemment placé par les différents narrateurs en posture de juge et de législateur sur différentes questions : l'interdiction des boissons alcoolisées, l'impôt de capitation, la répartition du butin, etc. On sait de plus que c'est à lui qu'est attribuée l'instauration du pèlerinage à La Mecque, au sanctuaire d'Abraham, dont il aurait eu l'inspiration

avant que le verset coranique en soit descendu sur Muhammad.

Quant au début de la sourate 17 *Les Fils d'Israël,* c'est un discours attribué à Dieu rappelant les infidélités des Fils d'Israël et évoquant successivement deux destructions du Temple en châtiment envoyé par Dieu. Entre les deux se situe l'évocation d'un assaut victorieux des Fils d'Israël contre leurs ennemis, Dieu leur ayant donné richesse et abondante progéniture [61].

Ce thème récurrent de la littérature biblique et parabiblique fut de fait un aliment constant des spéculations apocalyptiques juives, la succession des empires étant interprétée en fonction de l'histoire et des attentes messianiques d'Israël. La toile de

396. Le Coran tel que nous le connaissons, notamment avec sa répartition en sourates nanties de titres déterminés, n'existait pas encore de son temps.
397. *Khalîfa* = calife.
398. Ci-dessous, chap. 19, texte n$^{e}$ 19 et notes.





fond historique en est successivement la destruction du premier Temple accomplie par Nabuchodonosor, roi de Babylone [587 avant J.-C], la guerre victorieuse des Maccabées contre le roi grec Antiochos IV qui avait occupé la Palestine et profané le second Temple [167-164 avant J.-C], et enfin la destruction du Temple rénové par Hérode, accomplie par les légions romaines de Titus [70 après J.-C.].

C'est dans la continuité de cette histoire des Fils d'Israël, de leurs infidélités et de leur Temple que Rajâ' vient inscrire la conquête islamique de Jérusalem.

*Ka$^{c}$b al-Ahbâr*

À la tour de David, Ka°b al-Ahbâr, le rabbin juif encore indécis, a été soigneusement laissé de côté : « Surveillez-le-moi ! » avait ordonné le calife avant de pénétrer dans le palais de David et d'y réciter ses sourates.

Ka$^{c}$b al-Ahbâr est un surnom qui signifie « Cheville des Rabbins », c'est-à-dire le plus noble parmi les docteurs juifs : il est donc, dans la Tradition islamique, l'emblème des savants juifs qui se sont soumis à la loi du prophète de l'islam. Il deviendra par la suite une des références importantes et régulièrement citées à propos de matériaux juifs intégrés dans les traditions islamiques[62]. Il s'agirait d'un rabbin juif nommé Abû-Is'hâq Ka$^{c}$b Ibn Mâti$^{c}$, originaire du Yémen, et qui se serait converti à l'islam dans son pays même sous le califat de $^{c}$Omar[63]. On sait que le Yémen fut une terre d'implantation du judaïsme au moins depuis le 4$^{e}$ siècle de notre ère [64].

Le récit de Rajâ' donne à penser que Ka$^{c}$b est encore incertain dans son adhésion à l'islam. Arrivant sur l'esplanade, il se déchausse comme Moïse devant le buisson ardent. Sollicité par $^{c}$Omar de donner son avis sur l'orientation de l'oratoire à construire pour la prière des conquérants, il lui propose de l'orienter en direction du Rocher. Il est donc toujours attaché à son appartenance judaïque. $^{c}$Omar le lui fait remarquer : « Tu te conformes au judaïsme », lui dit-il.

399. *El,* IV, 330b-331a, « Ka$^{c}$b al-Ahbâr ».
400. Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât,* VII, 445-446 ; Ibn Qutayba, *Ma$^{c}$ârif,* p. 430.
401. Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 144-147.





### *Le mont du Temple*

C'était, en effet, sur le mont Moriah, selon le *2$^{e}$ Livre des Chroniques* [3, 1], que Salomon

avait édifié le premier Temple. Certaines traditions juives y voyaient le lieu de la création ou de la tombe d'Adam et le nombril de la terre. D'autres l'avaient identifié avec la montagne du pays de Moriah où Abraham avait à sacrifier son fils Isaac *[Genèse* 22, 2], Le Rocher qui, peu avant notre ère, s'élevait à quelques pouces au-dessus du niveau de la terrasse, dit un texte plus ou moins contemporain, avait servi de pierre d'angle au Temple rénové par Hérode le Grand[65].

Dans le récit de Rajâ', la partie qui se joue entre le calife de l'islam ᶜOmar et le rabbin juif Kaᶜb al-Ahbâr est donc importante. En dépit des attentes du docteur juif, il ne s'agit pas de restaurer le Temple et ses rites, mais de lui substituer un lieu de prière islamique orienté vers la Kaᶜba, le véritable Temple de Dieu. Quant au site de l'ancien Temple désormais récupéré mais mis à sa place seconde, il se retrouve investi par la prière rituelle islamique. Le rabbin se convertit décidément à l'islam ; il prend même l'initiative intempestive de lancer son *Allah akbar* avant même que le calife, à qui cela revient de droit, n'ait eu le temps de le faire pour lancer la prière rituelle. *Allah akbar* étant aussi le cri de guerre des combattants sur la voie de Dieu, la nouvelle prière est essentiellement politique. Elle marque la prise de possession d'une terre conquise.

***Constantinople***

Anticipant sur le rôle que lui fera jouer la Tradition musulmane, Kaᶜb al-Ahbâr se fait l'interprète musulman des prédictions apocalyptiques juives annonçant la venue du Sauveur ainsi que le châtiment de Constantinople. On reconnaît, dans ces annonces, la résonance des textes des prophètes Zacharie et Isaïe sur la libération de Jérusalem[66]. On y trouve même l'écho des oracles d'Ezéchiel contre la cité de Tyr avec laquelle les peuples arabes anciens, les princes de Qedar, Saba', Wadân,

402. Grabar, *Art islamique (1913),* trad. fr. p. 76 *sq.*
403. Cf. *Zacharie* 9, 9 et *Isaïe* 62, 11.





etc., établissaient leurs alliances pour assurer leur commerce[67]. Nous avons sans doute là une allusion aux Arabes alliés de Byzance. Jusque dans ses détails, l'apocalyptique juive est totalement récupérée au profit de l'islam triomphant.

67. *Ézéchiel,* chap. 26-28, en particulier 27, 12-24.

**CHAPITRE 9**

# *« La terre est à nous... »*

C'EST à Thomas le Presbytre [± 640] que nous devons la première information contemporaine sur les incursions arabes en Haute-Mésopotamie. Après la brève information qu'il avait donnée sur la victoire arabe de Gaza[1], il poursuivait :

> « Et en l'année 947, Indiction IX [636], les Tayayê [2] s'avancèrent dans toute la Syrie. Ils étaient descendus dans le territoire des Perses et l'avaient soumis. Ils montèrent sur la montagne de Mardê [3]. Les Tayayê tuèrent de nombreux moines à Qedar et à Bnata. Là mourut le bienheureux Siméon, portier de Qedar, le frère de Thomas le Presbytre. » [4]

## 1. «L'île»

Mardê et les monastères de Qedar et Bnata étaient dans cette région de Haute-Mésopotamie qu'on appelait

« l'Ile », *Gzîrta* en syriaque, *al-Jazîra* dans les sources arabes[5], plateau de faible altitude entre les cours supérieurs du Tigre et de l'Euphrate. La population de la Djezireh était constituée d'éléments variés et

404. Ci-dessus, chap. 7, § 7.
405. Sur ce terme arabo-syriaque désignant les Arabes d'une façon générale, ci-dessus, chap. 2, § 1.
406. Mardin actuelle, dans le Sud-Est de la Turquie, au sud de la rive supérieure du Tigre.
407. *Chronica minora,* Pars secunda, III, 147-148 ; trad. latine p. 114 ; ici trad. fr. A.-L. de Prémare.
408. Dans nos dictionnaires de noms propres : Djezireh, selon la prononciation régionale ; je me tiendrai à cet usage.





diversement répartis : importants éléments araméens de différentes Eglises chrétiennes et de langue syriaque dans le Tûr-$^{c}$Abdîn et la région de Mardê, à Edesse, Nisibe, Calliinicos, etc. ; Kurdes localisés dans la région de Mossoul, Arméniens au nord du Tigre; juifs dans les cités d'importance et leurs environs, et enfin Arabes nomadisant le long de l'Euphrate.

Mardin nous est bien connue à travers les sources historiogra-phiques grecques, latines et syriaques. La localité était située à un carrefour de routes importantes au sud du massif dominant la vallée du Tigre, le Tûr-$^{c}$Abdîn : en direction du Nord vers Amid et du Sud-Est vers Nisibe puis Mossoul, et en direction de l'Ouest vers Edesse[6]. Etablie en position forte sur un contrefort isolé, Mardin était surplombée par une citadelle. La ville et ses monastères environnants avaient joué, et continueront de jouer, un rôle important dans le développement du christianisme oriental [7]. Nous sommes, en effet, bien renseignés sur les Églises chrétiennes de la Djezireh et sur leur activité grâce aux nombreuses sources de langues syriaque ou grecque dont nous disposons[8].

En revanche, les écrits juifs, à ma connaissance, sont avares de renseignements historiques sur la présence des juifs en Djezireh au moment de la conquête islamique et c'est à travers les sources syriaques, grecques et arméniennes que nous pouvons généralement accéder à quelques informations en la matière, et de façon dispersée. Pour cette région comme pour les autres en effet, l'écriture chronographique n'était pas un genre pratiqué par les juifs eux-mêmes; nous n'avons généralement d'échos proprement juifs des événements que par le chemin indirect des commentaires des Ecritures saintes ou par celui des listes de chaînes d'autorités des traditions de la Loi orale[9]. Les sources

409. Amid = Diyarbekir ; Nisibe = Nusaybin ; Edesse = Ruhâ = Urfa, toutes trois actuellement en Turquie.
410. Yâqût, *Buldân,* V, 39, « Mâridîn » ; *El,* VI, 524-527, « Mârdîn ».
411. Maraval, *Christianisme* (1997) ; Troupeau, dans *Histoire du christianisme,* t. IV, p. 414-416.
412. « Les conflits entre les juifs et les Romains / Byzantins étaient simplement le champ des querelles entre Israël et Edom ou entre Jacob et Esau ; la prise de Jérusalem par les Perses en 614 se faisait l'écho de la prise de cette ville par Nabuchodonosor et les Babyloniens, et les musulmans étaient identifiés aux Fils d'Ismaël. Par conséquent, la nature et le cours





arabes de la conquête ne mentionnent généralement la présence des juifs qu'en évoquant ou citant les traités de paix qui auraient été établis entre les populations chrétiennes et juives des cités conquises. Elles le font de façon globale et stéréotypée, et il est bien difficile d'en tirer des informations un tant soit peu précises sur l'importance des groupements juifs représentés.

Quant aux populations arabes déjà présentes en Djezireh avant la conquête islamique, nous en avons de nombreux échos, toujours à travers les mêmes sources de langues syriaque ou grecque, et les sources arabes de la conquête les mentionneront également plus d'une fois. La région de Nisibe était appelée en syriaque *Bêth $^{c}$Arabâyâ* et en persan *Arvastân,* pays des Arabes. Les

implantations tribales qui eurent lieu à la faveur de la conquête se traduiront également dans la toponymie : les *Diyâr* des Bakr / des Mudar / des RabFa, c'est-à-dire leurs « territoires », deviendront vite autant de dénominations officielles de circonscriptions administratives et de provinces.

La Djezireh avait été une région très disputée entre les Byzantins et les Perses. À la fin du 6[e] siècle et au début du 7[e], les Byzantins en détenaient la partie septentrionale entre le Tigre et l'Euphrate, incluant le massif appelé Tûr-[c]Abdîn ainsi que Mardin ; les Perses en détenaient la partie méridionale à partir d'une frontière qui passait entre Dârâ et Nisibe[10].

## 2. Les Arabes passent en Djezireh

Mardin et sa citadelle ne furent conquises qu'en 640. L'incursion mentionnée par Thomas le Presbytre n'était donc qu'un prélude, à considérer relativement à l'ensemble de la conquête

des relations des juifs avec les différentes variétés de "gentils" avaient été déjà tracés et n'avaient pas besoin d'être davantage commentés » (Hoy-land, *Seeing,* 1997, p. 448, trad. A.-L. de Prémare). Quant aux documents « d'archives » trouvés à la Gueniza du Caire, ils concernent, pour la plupart, des périodes beaucoup plus tardives ; *El,* II, 1010a-1012a, « Geniza » par S.D. Goitein( 1965).

10. *El,* II, 536a-b, « al-Djazîra » par M. Canard (1963) ; Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 13 *sq.*





arabe de la Djezireh sur les Byzantins. Cette conquête suivit de peu celle de la Syrie. Des sources syriaques plus tardives que la chronique de Thomas le Presbytre nous parlent de la conquête de ce point de vue plus général. Ainsi de la *Chronique de Zuq-ntn,* résumant la campagne conquérante du général qurayshite [c]Iyâd Ibn Ghanm, à la tête des *Tayayê,* les Arabes [u] :

> «En l'an 948 [636-7], les Tayayê passèrent en Djezireh; les Romains furent mis en déroute, et [c]Iyâd entra dans Urhay[l2]. En l'an 952 [640-1], les Tayayê assiégèrent Darâ[13] et la combattirent. Des gens nombreux furent tués de part et d'autre, surtout des Tayayê. À la fin, [c]Iyad leur donna sa parole, et ils ouvrirent la ville, et dès lors plus personne ne fut tué. Dans cette même année, ils assiégèrent Advîn[l4]. Dans celle-ci, un grand nombre de gens furent tués, jusqu'à 12 000 parmi les Arméniens. En l'an 953 [641-2], les Tayayê s'emparèrent de Césarée de Palestine. »[·5]

Dans les sources arabes, c'est également et surtout au nom du général qurayshite [c]Iyâd fils de Ghanm qu'est attachée la conquête de la Djezireh[16], encore que cette quasi-exclusivité soit à nuancer car les noms d'autres généraux sont également cités avec le sien, ou à sa place en certains cas. L'une des sources arabes importantes sur cette conquête est l'ouvrage de Balâdhurî *Conquêtes des pays*[·7]. Il en relate les différentes

413. *Zuqnîn,* texte p. 150-151 ; trad. Hespel, p. 112-113; ici trad. A.-L. de Prémare. Sur cette chronique de la seconde partie du 8[e] siècle, ci-dessous, chap. 18, notice n-65.
414. Urhay = Édesse = Ruhâ en arabe. Voir ci-après § 3.
415. Darâ, Dârâ en arabe, anciennement Daras-Anastasiopolis, était une ville au pied d'un mont nanti d'une forteresse, au sud entre Mardîn et Nisi-be. Yâqût, *Buldân,* II, 418b-419a, qui en donne les coordonnées, y évoque l'abondance des jardins et des eaux courantes; voir également *El,* II, 536b. dans « al-Djazîra ».
416. Dwin, en Arménie. Voir ci-après § 6.
417. La capitale politique et administrative byzantine de Palestine, sur la côte méditerranéenne.
418. Ibn [c]Abd-al-Barr, *IstMb,* III, 1234-1235 (n[2]2014) ; Yâqût, *Buldân,* III, 135b-136a, « Jazîrat Aqûr ».
419. *Futûh,* 236-249. Tabarî, dans ses *Annales,* en présente également ses propres informations, dans une compilation sélective où les traditions

étapes avec un certain nombre de détails pour chacune d'elles puis en présente de façon plus synthétique le tableau général suivant :

« Abû-Ayyûb de Raqqa, l'enseignant, m'a rapporté, d'après al-Hajjâj Ibn Abî-ManF al-Rusâfî qui le tenait de son père lequel le tenait de son grand-père :
cIyâd conquit Raqqa, puis Ruhâ, puis Harrân[18], puis Samosate, aux mêmes conditions de paix. Puis il arriva à Sarûj[19], à Râs-Kayfâ, à la Terre Blanche *(al-'Ard al-Bayda )* : il vainquit le territoire et accorda la paix à ses forteresses dans les mêmes conditions que celles de Ruhâ. Puis les habitants de Samosate furent infidèles (au traité); lorsqu'il apprit cela, il y retourna, l'assiégea et la reconquit. Et il apprit que les gens de Ruhâ avaient rompu (le traité); lorsqu'il les assiégea, ils lui ouvrirent les portes de leur ville ; il y entra et y laissa son gouverneur avec un groupe d'hommes. Puis il vint aux bourgades de l'Euphrate : le pont de Manbij et ses environs, qu'il conquit aux mêmes conditions. Puis il vint à cAyn al-Warda, qui est Ra's al-cAyn, mais elle se défendit et il la laissa[20]. Puis il vint à Tell Mawzin, qu'il occupa aux mêmes conditions que celles de Ruhâ. Ceci, en l'an 19 [640]. Et cIyâd envoya Habib b. Maslama al-Fihrî vers Qarqîsiyâ. Il l'occupa, selon un traité de paix identique à celui de Raqqa. Et cIyâd occupa Amid sans combat, aux mêmes conditions de paix que Ruhâ ; et il occupa Mayyâfâriqîn aux mêmes conditions. Et il occupa la forteresse de Kafartûtha. Puis il conquit Nisibe après un combat, et aux mêmes conditions de paix que Ruhâ. Et il conquit le Tûr-cAbdîn, et la forteresse de Mârdîn et Dârâ, aux mêmes conditions. Et il occupa Qardâ et Bâzabdâ, aux mêmes conditions de paix que Nisibe. Le patrice d'al-Zawzân vint le trou-

rapportées par Sayf b. cUmar tiennent une place prépondérante. Tabarî place la conquête de la région en l'an 17 H [638].

420. Ci-après § 3 et 4.

421. Centre ancien du christianisme syriaque, patrie de l'écrivain Jacques de Sarûj [m. 521] : *El,* IX, 71b-72a, « Sarûdj » ; Jacques de Sarûj avait adapté dans une homélie en syriaque la légende d'origine grecque des *Sept dormants d'Ephèse,* dont on retrouvera une évocation dans le *Coran* 18,9-26.

422. Ci-dessous, chap. 19, texte nQ21.



ver; il lui accorda la paix pour son territoire, moyennant le paiement d'un tribut. Tout cela durant l'année 19 [640] et quelques jours de muharram de l'année 20 [fin décembre 640]. »[21]

## 3. De quelques lieux chargés d'histoire

Le tableau récapitulatif de Balâdhurî peut soulever quelques questions concernant le déroulement chronologique des opérations militaires. Ce n'est pas cet aspect qui nous intéresse ici. J'en retiens surtout l'accumulation de noms de localités dont la plupart, encore bien connues aujourd'hui, étaient déjà chargées d'histoire antérieurement à la conquête islamique. Il faudrait, dans l'idéal, parler de chacune d'elles. Je me bornerai à présenter trois de ces cités et un monastère en raison de leur importance particulière.

### *Édesse et ses écoles*

Édesse (Urhay en syriaque, al-Ruhâ en arabe) avait été la capitale de l'ancienne Osrhoène où, à l'époque romaine, régna une dynastie arabe d'origine vraisemblablement nabatéenne [de 92 avant à 216 après J.-C.]. L'un de ses rois, Abgar **VIII** [179-214], se convertit au christianisme,

faisant de l'Osrhoène le premier État chrétien. La ville, comme une grande partie de sa région, était donc de christianisation ancienne, de langue et de culture syriaques. Elle fut un centre intellectuel important à partir du 4e siècle grâce à l'impulsion que donna à son école le Père de l'Église Éphrem le Syrien [m. 373]; on l'appela « l'École des Perses » car la ville avait alors été cédée aux Perses [22].

Édesse fut la patrie de la version syriaque de la Bible, appelée *Peshittâ* « la (version) Commune », réalisée, pour l'Ancien Testament, à partir de l'hébreu, et dont le texte avait été établi définitivement vers le 4e siècle. Ce fut l'évêque Rabbulas d'Edesse [411-435] qui, pour le Nouveau Testament, imposa la version des « Évangiles séparés », en remplacement du *Diates-*

423.Balâdhurî, *Futûh,* p. 241-242 ; trad. A.-L. de Prémare.
424.Maraval, *Christianisme* (1997), p. 80.





*saron* de Tatien, les quatre évangiles harmonisés en un seul [2]\ Notons de plus que l'écriture historiographique de langue syriaque fut largement redevable à la tradition édessénienne, grâce aux archives conservées dans la cité depuis le temps des rois Abgar[24]. Au 7e siècle, l'Église monophysite jacobite était prédominante à Édesse. Une de ses personnalités marquantes dans la seconde moitié de ce siècle fut l'évêque et écrivain Jacob d'Édesse[25]. La tradition intellectuelle et religieuse d'Édesse d'expression syriaque, associée à une bonne connaissance de la culture hellénistique, continuera à être florissante bien au-delà de la conquête islamique, non seulement dans le domaine théologique, mais encore en philosophie, médecine, astronomie, littérature et historiographie [26].

*Nisibe, ses missionnaires et « le pays des Arabes »*

Un autre pôle du christianisme syriaque était Nisibe *(Nasî-bin)* dont Éphrem le Syrien était originaire[27]. Jacob de Nisibe [m. ± 338] y avait fondé au 4e siècle une école théologique ; la ville fut, à partir du 5e siècle, une pépinière d'évêques et de missionnaires vers la Perse et resta pour plusieurs siècles, et même après la conquête islamique, le centre intellectuel du christianisme nestorien [28].

Nisibe était au centre d'une région où les Arabes nomades s'étaient largement introduits et installés; aussi cette région était-elle appelée *Beth cArabayê* en syriaque et *Arvastân* en persan, « le pays des Arabes ». Nous en avons de nombreux échos dans les écrits syriaques. En l'année 484, l'évêque de Nisibe Barsauma décrivait, dans une lettre écrite au patriarche nestorien, les problèmes posés par les turbulences des nomades à la population sédentaire (pillages, déprédations, etc.), et les tenta-

425.*Ibid.,* p. 55-56.
426.Hoyland, *Seeing* (1997), p. 390 *sq.* et réf.
427.Ci-dessous, chap. 18, notice n-37.
428.Ci-dessous, chap. 18, notice na55. Présentation générale de l'histoire de la cité dans *El,* VIII, 607b *sq.,* « al-Ruhâ ».
429.Aujourd'hui Nusaybîn en Turquie.
430.Maraval, *Christianisme* (1997), p. 80, 99-100; *El,* VII, 983b-985, « Nasîbîn ».





tives des gouverneurs byzantin et perse pour les assagir et pour délimiter les frontières entre « Arabes perses » et « Arabes

grecs ».

Quant aux écrits hagiographiques syriaques concernant le 6e siècle, ils nous renseignent sur les efforts missionnaires déployés, par exemple, par le patriarche jacobite Ahûdemmeh [m. 575], auprès des populations arabes :

> « Il était du pays des Arabes, est-il raconté de lui, et il se proposa d'évangéliser les nombreux peuples qui vivaient sous les tentes entre l'Euphrate et le Tigre... »

Outre la fondation d'écoles et d'églises dans les campements, « avec un prêtre et un diacre pour chaque tribu », la naissance de nombreux monastères dans la région fut une des marques de cette vie religieuse doublée d'activité missionnaire, pour laquelle les Eglises jacobite et nestorienne rivalisaient entre elles. Cette activité se poursuivit tout au long des 6e et 7e siècles[29]. Plus tard, les géographes de langue arabe énumére-ront et évoqueront les nombreux monastères chrétiens, entre autres ceux de Mésopotamie, en leur consacrant même des ouvrages particuliers intitulés *Livre des monastères*[30].

***Harrân,*** *les sabéens* ***et*** *les savants*

Située sur un affluent de l'Euphrate, Harrân était une des plus importantes cités de la Djezireh. Le site en était antique : on y a découvert les stèles, gravées en caractères cunéiformes, du dernier roi de Babylone Nabonide [± 556-539 avant J.-C.]. Au milieu du 6e siècle, le « paganisme » était encore majoritaire dans un certain nombre de cités ou de cantons de Haute-Mésopotamie. C'était le cas de Harrân, en dépit d'une solide implantation chrétienne de type monastique depuis le 4e siècle[31]. Sans doute était-ce encore la situation au temps de la conquête arabe. La littérature hagiographique syriaque nous parle aussi d'un

431.Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 13-18 ; cf. Shahîd, *Byzanthium... Fourth Century* (1984), p. 419-422.

432. Ci-dessous, chap. 14, § 2.

6 31. Maraval, *Christianisme* (1997), p. 80; Escolan, *Monachisme et EZlise,* p. 53-55.



Siméon des Oliviers, évêque monophysite de Harrân en 700, qui travaillait à convertir les manichéens, les païens et les juifs de la cité et de ses environs[32].

Harrân, dit le géographe Yâqût, « était le lieu où étaient établis les sabéens : il s'agit des harraniens dont parlent les auteurs d'ouvrages sur les religions et les sectes »[3]\ On s'est beaucoup interrogé sur les sabéens de Harrân, dont certains chercheurs estiment qu'on doit les distinguer des sabéens mentionnés par deux passages du Coran, dans une liste d'origine incertaine[34]. On a vu dans les harraniens soit une secte gnostique, soit plutôt les représentants, non pas tant d'une véritable école philosophique de métier que d'un courant intellectuel utilisant les philosophes, en particulier Platon. À la fin du 10e siècle, le géographe Mascûdî disait avoir

> « vu à Harrân, sur le marteau de la porte du lieu de réunion des sabéens, une inscription en caractères syriaques, tirée de Platon qui dit : "Celui qui connaît sa nature devient dieu" » [35].

Les sabéens seront dans la civilisation de l'islam classique des représentants et des propagateurs des traditions médicales antiques; déjà le calife omeyyade cOmar II [717-720] y avait renforcé cette tradition en transférant d'Alexandrie à Harrân une école de médecine. Quant au dernier calife omeyyade Marwân II [744-750], ancien gouverneur de Mésopotamie résidant à Harrân, il fera de la cité la capitale de son gouvernement, la Syrie étant alors en proie aux factions tribales *. L'un des plus célèbres sabéens de Harrân, Thâbit Ibn Qurra [m. 901], de langue maternelle syriaque, connaissant très bien le grec et écrivant l'arabe, sera célèbre comme mathématicien et astronome, et traduira en arabe un nombre considérable de textes scientifiques grecs[37].

433.Hoyland,Sm>7£(1997),p. 168-171.
434.Yâqût, *Buldân,* II, 235b, « Harrân ».
435.*Coran* 2, 62 et 5, 69.
436.Cf. M. Tardieu, « Sâbiens » (1986); T. Fahd, *El,* VIII, 697b. «Sâbi'a»(1994).
437.*El,* III, 234b, « Harrân ».
438.Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 435-436 ; Rashed-Morelon, *El,* X, 459a-460a, «Thâbit Ibn Kurra » ; Rashed-Morelon, *Sciences arabes* (1997). t. 1, p. 36-38 *etpassim,* voir index « Thâbit b. Qurra » ; Id. t. *2,passim.*





***Qenneshré, résidence patriarcale et centre de culture***

**Le** monastère de Qenneshré était situé sur les bords de l'Eu-phrate, à une trentaine de kilomètres à l'est de Manbij, dans ce qui deviendra, après la conquête islamique, le « Territoire des Mudar » *(Diyâr Mudar).* Les monastères étaient nombreux en Djezireh. Celui-ci avait une importance particulière du fait qu'il était à la fois résidence patriarcale monophysite et centre de culture syriaque et hellénistique ; comme beaucoup d'autres, il était en liaison avec les implantations monastiques de l'extérieur, par exemple avec celles de l'île de Crète. Les écrivains de langue syriaque du 7e siècle qui nous sont connus entretenaient avec ce monastère des liens constants[38]. C'était par exemple à Qenneshré que l'évêque écrivain Jacob d'Édesse [seconde partie du 7e s.] avait poursuivi tout d'abord sa formation, avant d'aller parfaire sa connaissance du grec à Alexandrie, et nous le verrons au cours de sa carrière intellectuelle résidant plus ou moins longue-ment dans différents monastères de la région ou d'ailleurs[39]. Le géographe Yâqût, au 12e siècle, évoquera encore les 390 moines que comptait le monastère de Qenneshré au temps de son plus grand développement, sans préciser quel fut ce temps [40].

Par-delà les conflits guerriers qui ne cesseront pas avec l'Empire byzantin notamment dans la Djezireh, la conquête islamique intervint donc, ici comme ailleurs, dans un milieu géographique et humain riche et complexe, aux traditions intellectuelles solidement ancrées. Les géographes de langue arabe ultérieurs, ainsi que les auteurs d'anthologies littéraires ou de recueils biographiques, ne manqueront pas d'en évoquer bien des aspects toujours vivants de leur temps.

## 4. La Pax islamica

Balâdhurî, quant à lui, racontait la conquête. L'un des traits caractéristiques, et même stéréotypés, des récits particuliers

439. Palmer, « Chronique syriaque » (1992), p. 35-36.
440. Ci-dessous, chap. 18, notice n-37.
441.Yâqût. *Buldân,* II, 529a, « Dayr Qinnasrî ».





concernant la prise des localités l'une après l'autre, est l'évocation récurrente des traités de paix passés avec les populations. En accumulant les évocations, et même des citations « textuelles », de ces traités, l'auteur poursuivait un double objectif : le premier était de savoir, à propos de chacune des localités qu'il citait, si elle avait été conquise de force *(canwa)* ou si elle s'était rendue sur la base d'un traité de paix *(sulh).* Le second objectif de Balâdhurî était de mettre en valeur ce qu'il considérait comme l'instauration définitive de la *Pax islamica* sous le haut patronage du général qurayshite cIyâd et, plus lointainement, du calife cOmar Ibn al-Khattâb.

Un texte concernant la prise de la ville de Callinicos (Raqqa en arabe) en 639 ou 640 suffira à en fournir une illustration, à faire percevoir la tonalité générale qu'il donnait à la conquête de la Djezireh, et à souligner les problèmes qui se posent à propos des textes relatifs aux traités de paix.

Callinicos avait été fondée au 3[e] siècle avant notre ère par les successeurs d'Alexandre le Grand. Elle est située sur la rive est du moyen Euphrate, à 175 kilomètres à l'est d'Alep, à 100 kilomètres au sud de Harrân [4l]. Selon les géographes arabes, le terme arabe *Raqqa,* par lequel elle fut nommée après la conquête, désigne « toute terre située à côté d'un cours d'eau, où l'eau se répand durant les jours de crue et puis reflue, ce qui est une bénédiction pour la végétation » [42]. C'était une sorte de ville frontière proche de la Syrie byzantine et, avec Nisibe, un poste douanier important pour les marchandises des Byzantins et des Perses. À une cinquantaine de kilomètres au sud-ouest, se tenait le grand pèlerinage de saint Serge l'Arabe, à Sergiopolis / Rusâfa. D'après la relation de Balâdhurî, la région de Callinicos, riche et peuplée, comptait elle aussi une population arabe présente antérieurement à l'arrivée des conquérants, ce que nous savons également par d'autres sources.

*El,* VIII, 424a-428b, « al-Rakka ».
442.Bakrî, *Mu[c]jam,* I, 666, « al-Raqqa » ; voir aussi Yâqût, *Buldân,* III, 58b-60b, « al-Raqqa ».





***« La terre est k nous »***

« L'avant-garde de [c]Iyâd parvint à Raqqa. Ils avaient attaqué un camperremt des environs habité par des Arabes, ainsi qu'une population d'agriculteurs, et ils avaient fait du butin. Ceux de tois ces gens qui en avaient réchappé avaient fui et s'étaient réfugiés dans la ville de Raqqa. [c]Iyâd arrivaa^ec ses troupes, qu'il rangea devant la porte de Ruhâ, l'une des portes de la ville. Durant une heure, les musulmans re curent des projectiles, et certains furent blessés. Alors il recala de façon à ne pas être atteint par leurs pierres et leurs flèches. À cheval, il tourna autour de la ville et posta des corps de cavalerie devant ses portes. Puis il revint à son camp et lança, des incursions. Des villages, on se mit à amener des captiifs ainsi que des vivres en abondance, car les champs étaient prêts à être moissonnés. Au bout de cinq ou six jours, lepatrice de la ville envoya quelqu'un à [c]Iyâd pour demander la paix *(aman).* [c]Iyâd consentit à leur accorder la paix et la sauvegarde de la vie des habitants, de leurs femmes et enfants, ce leurs biens et de leur ville. H leur dit : "Lai terre est à nous, nous l'avons foulée et gagnée."[43] Et il leur en confirma l'usage moyennant le paiement de l'impôt foncier[44]. Ce que les gens de la *dhimma* refusèrent de livrer aux musulmans, il leur en imposa la dîme [45], et établit sur les personnes l'impôt de capitation, chaque homme un dînâr par an ; et il imposa (aussi) les femmes et les enfants [46]. Il leur prescrivit de fournir, en plus du dînâr, des mesures de blé, d'huile, de /imaigre et de miel. Lorsque Mu[c]âwiya prendra le gouvernement![47], il leur fixera cela comme impôt de capitation. Alors ils ouvrirent les portes de la ville, et aménagèrent aux musulmans un marché à la porte de Ruhâ. »

443. « Nous l'avons foulée » au sens de « nous y avons fait galoper nos chevaux ».
444.L'impôt foncier : *kharâj.*
445.La *dhimma* est le pacte passé avec les « gens de l'Ecriture », chrétiens et juifs. La dîme : *al-[Q]ushr.*
446.L'impôt de capitation : *jizya.* - Le *dînâr* (grec *dênarion)* était la pièce d'or romaine et byzantine, d'un poids de 4,55 grammes.
447.Mu[c]âwiya : calife omeyyade (661-680].

***Le texte d'un traité de paix***

> « Et $^{c}$Iyâd leur donna un écrit (ainsi rédigé) : "Au nom d'Allah le Rahmân miséricordieux. $^{c}$Iyâd b. Ghanm a accordé aux habitants de Raqqa, le jour où il y a fait son entrée, la sauvegarde pour leurs personnes, leurs biens et leurs églises, lesquelles ne seront pas détruites ni habitées, à condition qu'ils versent l'impôt de capitation[48] qui leur incombe, qu'ils ne commettent pas d'agression, qu'ils ne bâtissent aucun lieu de culte ni de rassemblement nouveau [49], qu'ils ne fassent aucune manifestation de cloches ou de fêtes de la Résurrection ou de la Croix. Dieu est témoin et il suffit comme témoin." [50]
>
> Et $^{c}$Iyâd scella l'écrit de son sceau. Mais, dit-on aussi, $^{c}$Iyâd astreignit toute personne pubère parmi les habitants de Raqqa à un impôt de quatre dînârs. Cependant il est établi que ce fut $^{c}$Omar qui, par la suite, écrivit à $^{c}$Umayr b. Sa$^{c}$d le gouverneur de cette ville d'y astreindre chaque individu à l'impôt de quatre dînârs comme il l'avait fait pour les "gens de l'or". » [51]

Ce traité se présente comme une sorte de formulaire type relativement détaillé.

Il est douteux, cependant, qu'à l'époque même de la conquête, les conditions de reddition aient été aussi développées que le dit le texte attribué à $^{c}$Iyâd à propos de Raqqa. La distinction entre l'impôt foncier et l'impôt de capitation n'était pas encore aussi nettement établie. De plus, les informations de Balâdhurî sont

448.Sur l'impôt de capitation *(jizya),* voir ci-après, dans ce chapitre, § 5.

449.*là yuhdithû kanîsa wa là bî$^{c}$a* : en arabe, le mot *kanîsa* (venant de l'hébreu par le syriaque : « assemblée / synagogue ») peut signifier, suivant le contexte, la synagogue ou l'église, *bfa* (venant du syriaque : « lieu de rassemblement / église ») signifie plutôt église. Le texte semble conçu en fonction de chrétiens ; cf. la suite : cloches, fêtes de la Résurrection *(Bâ$^{c}$ûth)* et croix *(Salîb).* Sur les mots *kanîsa* et *bî$^{c}$a,* Kussaim, *Moyen-arabe* (1968), p. 9, n. 332, et p. 11, n. 339.

450.Cette formule stéréotypée se retrouvera de façon récurrente dans le *Coran:* 4, 79.166; 10,29; 13,43; 17, 96; 29, 52; 48, 28.

451.*ahl al-dhahab :* soit ceux qui exploitent les mines d'or, soit les artisans bijoutiers qui travaillent For ( ?). -Texte en Balâdhurî, *Futûh,* p. 237-239, trad. A.-L. de Prémare.





hésitantes sur le fait de savoir à qui attribuer les stipulations sur le montant de la capitation *(jizya)* imposée aux habitants de Raqqa : à $^{c}$Iyâd, à $^{c}$Omar ou à Mu$^{c}$âwiya? Enfin, l'auteur fournit d'autres exemples de traités, plus succincts, par exemple deux versions différentes du traité de paix établi par $^{c}$Iyâd avec les habitants d'Édesse (Ruhâ) et de Harrân. Dans l'une de ces deux versions, aucun impôt ou tribut n'est mentionné[52].

A. Noth, après avoir analysé différentes versions de traités passés avec les populations conquises figurant, entre autres, chez Balâdhurî et Tabarî, arrive à la conclusion suivante : ces documents, après le traitement subi par la transmission littéraire,

> « ne peuvent nous donner qu'une idée générale des textes originaux des traités. La question de leur fiabilité doit être posée et on doit y répondre en chaque cas individuellement. Ils nous permettent, de toute façon, de nous constituer une image du caractère et de la forme des traités au temps des premières conquêtes ».

C. Cahen, de son côté, estimait que ces traités, qu'ils soient authentiques ou qu'ils aient été reconstitués *a posteriori,* peuvent cependant traduire « les conceptions des premières générations de musulmans » [53]. Il me semble que, pour émettre un jugement sur cette question, l'on doit prendre surtout en considération le cadre théorique du droit islamique dans lequel se plaçaient les historiographes musulmans, à une époque tardive et postérieure aux conquêtes, en ce qui concerne l'alternative «paix» ou « force ». J'en parlerai plus loin à propos de l'Egypte [54].

Ci-dessous, chap. 19, texte n-22.

452.Noth, *Early Arabie* (1997), p. 73-76, dans le cadre d'un chapitre général sur les formes littéraires de

la plus ancienne tradition historiogra-phique arabe ; trad. A.-L. de Prémare ; Cahen, dans *El,* IV, 1062b, « Kha-râdj ». Voir également dans *El,* II, 235b, « Dhimma ».
453. Ci-dessous, chap. 11.





# 5. L'impôt des humiliés

C'est à $^{c}$Omar que l'on fait généralement remonter la plupart des dispositions légales concernant le « statut de protégés » *(dhimma)* des chrétiens et des juifs dans les territoires de conquête[55]. C'est en particulier à lui que l'on attribue l'organisation au moins provisoire de l'impôt appelé *jizya,* la capitation ou impôt prélevé sur les individus, et qui deviendra spécifique du statut imposé principalement aux «gens de l'Écriture». Tabarî nous présente comme modèle le traité conclu par le calife avec les habitants d'Aelia / Jérusalem : nulle contrainte à embrasser l'islam, sécurité des personnes et des biens, des lieux de culte, etc., et enfin, en contrepartie, soumission au nouveau pouvoir et acquittement du tribut de capitation [56]. Mais il en est de ce traité comme des nombreuses lettres qui, adressées aux généraux de la conquête, sont plus ou moins fictivement attribuées à $^{c}$Omar et qui concernent les modalités de prélèvement de la capitation *(jizya)* comme de l'impôt foncier *(kharâj).* Les transmetteurs des traditions veulent accréditer l'idée qu'à ce moment-là il existait en la personne de $^{c}$Omar une véritable autorité centralisatrice et organisatrice. C'est là, dans une assez large mesure, une fiction littéraire. Il convient à tout le moins d'apporter à ce schéma de sérieuses nuances[57].

*La jizya d'autan*

L'impôt de capitation, parallèle à l'impôt foncier, était pratiqué par les administrations fiscales antérieures, byzantine mais surtout perse. Chez les Perses, sous le règne de Shapûr II [309-379J, les Sassanides percevaient des chrétiens une capitation et un impôt foncier doubles en échange de la paix dont ils jouissaient[58]. Par ailleurs, on attribue au souverain Khusraw I$^{er}$ Anu-shirwân [531-579] une réforme fiscale selon laquelle l'impôt fon-

454. G. Levi Délia Vida dans *El,* 1, III, 1051b, « $^{c}$Omar Ibn al-Khattâb ».
455. Tabarî, *Târîkh,* 1, 2405-2406.
456. Noth, *Early Arabie* (1997), p. 81-84.
457. Morony, *El,* IX, 77b, dans l'article « Sâsânides » ; *Iraq,* chap. 2.





cier, au lieu d'être établi sur la base d'un partage de la récolte, serait fixé sur la base d'un mesurage des terres ; quant à l'impôt de capitation, il devait être établi en fonction des revenus du contribuable. Les hautes classes de l'administration politique et religieuse étaient exemptées de la capitation. Ceci confortait le sentiment que la capitation concernait essentiellement les catégories inférieures et qu'il était dégradant pour un membre des classes supérieures de lui être soumis[59]. Enfin, Bal$^{c}$amî [10$^{e}$ s.], le traducteur-adaptateur en persan d'une version résumée des *Annales* de Tabarî, donnait l'indication suivante :

> « Le tribut imposé encore aujourd'hui aux provinces du Sawâd et de l'Iraq est le même que celui que recevaient anciennement les personnes auxquelles il avait été donné (par le roi de Perse), et que Sa$^{c}$d avait maintenu (au profit des musulmans). » [60]

Il apparaît, en fait, que l'impôt de capitation était à l'origine une institution profane, pratiquée par les pouvoirs antérieurs à celui des conquérants musulmans. La question est donc de savoir pourquoi ces derniers, qu'il s'agisse de Muhammad ou de ses successeurs, lui ont donné la caution d'une parole dite divine.

*Lajizya imposée* ***par*** *les* ***conquérants*** *musulmans*

Pour ce qui concerne le temps des premières conquêtes islamiques, la lumière est loin d'être faite sur le système de taxation pratiqué par les conquérants à l'égard des différentes catégories de populations auxquelles ils avaient affaire. À côté de la taxe aumônière *(sadaqa)* à laquelle étaient astreintes les tribus nomades d'une façon générale et dont elles s'acquittaient en nature, la notion et la pratique de *lajizya* imposée aux populations sédentaires conquises étaient encore floues : les termes de *kharâj*

458.A.K.S. Lambton, *El,* IV, I4b-15a, dans l'article « Iran ».
459.Bal$^c$amî-Zotenberg, p. 153 ; cf. Tabarî, *Târîkh,* I, 2361 *sq.* Le terme arabe *jizya* est un emprunt au syriaque *gzîtâ,* qui le tenait lui-même du persan *gazît :* Jeffery, *Foreign* (1938), p. 101-102. - Le Sawâd, en Irak, est le plus ancien nom arabe de la riche plaine d'alluvions du Tigre et de l'Euphrate. - Sa$^c$d b. Abî-Waqqâs était le général qurayshite vainqueur des Perses en Irak ; ci-dessous, chap. 10, § 2.





(impôt dit foncier) et *dejizya* (impôt sur les individus) étaient parfois interchangeables, et les modalités concrètes de prélèvement de ces impôts n'étaient pas uniformes[61]. Le chapitre sur *lajizya* dans l'un des premiers grands corpus de *hadîth,* celui de $^c$Abd-al-Razzâq de Sanaa [m. 827], nous laisse l'impression d'un flottement persistant jusqu'à une date assez avancée[62]. $^c$Omar y intervient, certes, mais à côté d'autres. De plus, cet impôt de conquête peut avoir concerné des groupes très divers autres que les juifs et les chrétiens (païens non arabes, mazdéens) ; il a pu frapper des populations conquises comme les Berbères sans que l'on distingue qui était musulman de qui ne l'était pas[63]. Enfin, toujours d'après la même source, le montant des prélèvements n'y était pas fixé de façon précise et uniforme. On cite à ce sujet un propos de $^c$Atâ' [m. 732], dont on dit qu'il fut l'un des plus anciens jurisconsultes de La Mecque, qui résume assez bien les choses. Comme on l'interrogeait sur *lajizya,* il déclara :

> « Nous ne connaissons rien qui ait été fixé, sauf les conditions de paix établies (en chaque cas particulier) ; puis les gens mirent en réserve toute chose de leurs biens. » [M]

***Les Taghlib humiliés***

Peu à peu cependant, et en dépit de ce flou initial, l'idée s'établit que, les populations des territoires conquis étant en majorité non musulmanes, la capitation leur était imposée par les Arabes de la conquête de façon spécifique, non seulement parce qu'elle assurait des rentrées fiscales importantes, mais encore parce qu'elle était la marque d'un statut inférieur pour tous ceux qui n'étaient pas de la *umma.* Ceux-ci étaient des

460.C. Cahen, dans *El,* II, 573a-576b, « Djizya » et *El,* II, 234a-235b, « Dhimma » ; voir également Donner, *Earlv Islamic Conquests* (1981), p. 251-253.
461.$^c$Abd-al-Razzâq, *Musannaf,* VI, 68 *sq.*
462.Ceci est confirmé par la documentation papyrologique du début du 8$^e$ siècle concernant les Coptes d'Egypte qui se convertissaient.
463.Abd-al-Razzâq, *Musannaf,* VI, 87 (n°10093). Le propos étant cité au milieu d'autres en vrac, hors du contexte dans lequel la question avait été posée, le sens de la seconde phrase me demeure

obscur. Je laisse aux experts le soin de l'éclaircir.





sujets, et non des alliés. Les récits concernant la confédération tribale arabe des Taghlib sont significatifs à cet égard.

Les Taghlib, en majorité nomades, étaient établis le long de l'Euphrate et dans la Djezireh. Si certains de leurs clans avaient combattu les musulmans, d'autres avaient participé activement à la conquête aux côtés de ces derniers tout en restant chrétiens. On voulut les soumettre à la *jizya.* Humiliés, ils menacèrent d'aller rejoindre les Byzantins. Comme c'étaient des gens particulièrement redoutables à la guerre, cOmar aurait préféré ne pas se les aliéner. Il aurait proposé un compromis : les Taghlib chrétiens seraient soumis à la taxe aumônière *(sadaqa)* comme leurs homologues musulmans des autres tribus nomades, mais ils la paieraient double et seraient exemptés de \a *jizya* pour qu'il ne soit pas porté atteinte à leur honneur. S'ils refusaient ce compromis - au demeurant de pure forme -, le calife cOmar « les combattrait jusqu'à les anéantir à moins qu'ils ne se soumettent *(yuslimû)* », c'est-à-dire, probablement, deviennent musulmans. Les Taghlib auraient été également obligés d'accepter une autre condition : ils pourraient rester chrétiens, mais ils ne feraient plus baptiser leurs enfants[65]. Cette exigence est mentionnée également à leur égard pour l'époque de Muhammad[66]. En fait, on sait que nombre de Taghlib resteront chrétiens longtemps encore tout au long de la dynastie omeyyade et au-delà[67]. Bien que les événements en soient placés au temps de Muhammad ou de cOmar, ces récits peuvent donc refléter plutôt des situations ultérieures. Il semble, en effet, que la période omeyyade fut plus déterminante que celle de Muhammad et de ses successeurs immédiats pour faire de la *jizya* un impôt marquant de façon spécifique et, au nom de l'autorité divine, le statut inférieur de ceux qui y étaient soumis.

### *La jizya coranique*

Dans le Coran, le terme *jizya* est un *hapax.* Il n'apparaît que dans la sourate 9 *(Barà a),* dont on dit qu'elle fut la dernière en

464.Balâdhurî, *Fittûh,* p. 249-252.
465.Ibn Sacd, *Tabaqât,* I, 316.
466.H. Charles, *Christianisme des Arabes nomades,* p. 75 *sq. etpassim* ; M. Lecker, *El, X,* 97a-100b, « Taghlib ».





date, le tout étant de savoir - ce qui est impossible - quelle fut cette date. Il n'y apparaît qu'une seule fois, et uniquement à propos des « gens de l'Ecriture », c'est-à-dire les juifs et les chrétiens :

> « Faites la guerre à ceux qui ne mettent pas leur foi en Allah et au Jour dernier, qui ne déclarent pas interdit ce qu'Allah et son envoyé ont interdit, et ceux qui, parmi les gens qui ont reçu l'Écriture, ne suivent pas la religion de la vérité *(dîn al-haqq),* jusqu'à ce qu'ils donnent le tribut *(jizya)* de leurs propres mains (?) et en état d'infériorité *(wa hum sûghi-rûn).* » Œ

Connaissant par les sources historiographiques islamiques elles-mêmes le flou dans lequel baignaient initialement le mot et la réalité de *la jizya,* ce passage soulignant le statut d'infériorité lié à l'acquittement de la *jizya* ne se comprend que dans le cadre d'une conquête déjà réalisée et d'un pouvoir déjà constitué à l'extérieur de la Péninsule arabe, sur des populations conquises, donc inférieures. Nous en avons un parallèle intéressant dans un propos attribué à Tamîm al-Dârî.

J'ai évoqué la figure de ce marchand palestinien chrétien qui serait devenu musulman au temps de Muhammad[69]. Demeuré à Médine durant les califats d'Abû-Bakr et de $^{c}$Omar, il retourna en Palestine après le meurtre du calife $^{c}$Othmân en 656, et y serait mort en 660-661. Tamîm, durant cette dernière période de sa vie, aurait assumé des fonctions d'autorité *(amîr)* à un « Bayt al-Maqdis » dont on a des raisons d'estimer qu'il s'agit d'Hé-bron et non de Jérusalem[70]. C'était à Hébron, en effet, qu'il pos-

467. *Coran* 9, 29. Sur les différents problèmes critiques de situation, de traduction et d'interprétation de ce texte, R. Paret, *Der Koran,* II, *Kom-menîar,* p. 199-200. L'expression *$^{c}$an yadin* est traduite ici sous toute réserve par « de leurs propres mains ». Cette expression était déjà obscure pour les experts d'autrefois ; elle l'est demeurée pour ceux d'aujourd'hui.
468. Ci-dessus, chap. 4, § 1.
469. M. Lecker et réf., *El,* X, 189a, dans l'article «Tamîm al-Dârî». - *Bayt al-Maqdis* (aujourd'hui *al-Quds)* est le nom arabe devenu usuel chez les historiographes pour désigner Jérusalem ou son Temple. Mais ce nom a longtemps désigné également d'autres lieux saints de l'histoire biblique : le Sinaï (Bakrî, *Mu$^{c}$jam,* II, 897, « al-Tûr ») et Hébron, lieu du tombeau d'Abraham (Yâqût, *Buldân,* II, 212a, « Habrûn »).





sédait la terre que lui aurait léguée Muhammad. Il y fut en relations avec Rawh Ibn Zinbâ$^{c}$, dont il a déjà été question[71].

Un transmetteur de Syrie-Palestine rapportait de Tamîm al-Dârî ce propos qu'il attribuait à Muhammad :

> « Ce culte *(dtn)* arrivera partout où arrive la nuit ; il pénétrera dans les demeures des sédentaires et dans celles des nomades jusqu'à ce qu'Allah glorifie l'islam et humilie les Infidèles
> *(kuffâr).* »

Tamîm ajoutait :

> « Je connais cela pour les gens de ma propre famille : ceux d'entre eux qui ont adhéré à l'islam *(aslama)* ont obtenu les biens, l'honneur et la gloire; et ceux qui ont persévéré dans l'infidélité *(kufr)* ont connu l'humiliation *(dhull),* l'état d'infériorité *(saghâr)* et l'impôt de capitation *(jizya).* » [72]

Les membres de la famille de Tamîm qui sont restés chrétiens, sont taxés d'infidélité *(kufr).* Ils doivent payer l'impôt de capitation *(jizya),* en marque d'infériorité et d'abaissement *(saghâr).* Nous retrouvons dans ce propos la même association entre les termes *dîn* (religion / culte), *jizya* (impôt de capitation) et *saghâr* (état d'infériorité / d'abaissement), que dans le verset coranique cité ci-dessus. Si ce propos est de Tamîm, dont on situe la mort vers 660-661, il donne à penser que le statut d'infériorité lié à *la jizya* avait commencé à se mettre en place après l'achèvement de la conquête de la Syrie-Palestine, de la Mésopotamie et de l'Egypte. Quant au texte coranique parallèle, il est fort possible qu'il soit à situer dans ce même contexte.

*$^{c}$Abd-al-Malik, le recensement et la jizya*

L'astreinte à la *jizya* ainsi comprise semble avoir été réellement officialisée sous le règne de $^{c}$Abd-al-Malik [685-705] puis de ses successeurs. L'information nous en vient de ceux qui

470. Ci-dessus, chap. 2, §5 ; voir aussi Ibn $^{c}$Abd-al-Barr, *IstFâb,* II, 502-503 (Rawh) ; Ibn $^{c}$Asâkir, *TD,* XII, 241.
471. Tabarânî, *MK,* II, 58 (n[9] 1280). Sur le transmetteur de Tamîm, Sulaym Ibn $^{c}$Amir, Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât,* VII, 464 : Ibn Hajar, *Tahdhîb,* IV, 146-147 (n[2] 291).

étaient concernés au premier chef par cette mesure, les chrétiens, majoritaires en Syrie et en Mésopotamie. Selon les sources syriaques, en effet, ce fut en 691 que cAbd-al-Malik ordonna pour la Syrie un recensement général des personnes et des biens de la population conquise et inaugura, pour les non-musulmans, le prélèvement obligatoire de « l'impôt de capita-tion sur les personnes » en plus de l'impôt sur les terres prévu pour tout le monde [73].

La politique de cAbd-al-Malik fut probablement la même en Egypte à l'égard des Coptes. L'on évoque en tout cas le recensement qui fut effectué dans ce pays de la même manière sous le règne de Yazîd II [720-724] en vue d'organiser et d'évaluer de façon distincte l'impôt de capitation et l'impôt foncier[74]. Ce fut donc durant ces périodes relativement tardives que la *jizya* prit son tour définitif et son caractère humiliant. Le calife cOmar semble n'y avoir pas été pour grand-chose, encore moins Muhammad. Quant à Dieu, c'est une autre affaire.

## 6. « L'armée dévastatrice des Ismaélites »

La *Chronique de Zuqnîn* place la première pénétration des conquérants arabes en Arménie dans la continuité avec la conquête de la Djezireh.

> « Dans cette même année, dit-elle, ils assiégèrent Advîn (= Dwin). Dans celle-ci, un grand nombre de gens furent tués, jusqu'à 12000 parmi les Arméniens. » [75]

Il a été établi que cette première incursion eut lieu en octobre 640 après J.-C.[76]

Dwin, appelée aussi *Dabi/* chez les auteurs arabes, était située à environ 350 kilomètres au nord-est de la pointe nord du lac de Van. C'était depuis longtemps une ville très disputée entre Byzantins et Perses, en raison de son importance dans le commerce de transit entre l'Anatolie byzantine, la Perse et les

472.Ci-dessous, chap. 19, texte n°23.
473.C. Cahen, *El,* II, 575b-576a, dans l'article « Djizya ».
474.Texte et réf. ci-dessus, § 2.
475.M. Canard et réf., *El,* II, 695b, dans l'article « Dwin ».



pays du Caucase, commerce dont elle était l'un des centres douaniers. De plus, Dwin était, depuis le 5e siècle, le siège du *catholicos* de l'Eglise arménienne. Celle-ci, autonome depuis le 4e siècle, avait rompu avec l'Eglise grecque dans la seconde moitié du 6e siècle ; elle avait son ère particulière et organisait ses propres conciles[77].

Déjà entre 622 et 627, Dwin et l'Arménie avaient été durement touchées par la campagne d'Héraclius contre les Perses. Les conquérants musulmans prirent le relais treize années plus tard. Les événements nous en sont relatés par un contemporain arménien, dans un récit figurant dans *Y Histoire d'Héraclius* attribuée à Sebèos, à partir de témoignages oculaires ; le rédacteur nous dit en conclusion :

> « Nous avons appris ces faits de prisonniers (venus) d'Arabie, qui en ont été témoins oculaires et nous les ont racontés. » ^

Cette chronique nous parle de « l'armée dévastatrice des Ismaélites ». Le récit des témoins oculaires dont elle transmet les informations évoque les incendies allumés autour des remparts, la ville prise d'assaut par l'escalade des murailles, les destructions de population[79], le pillage, et les 35 000 personnes emmenées en captivité. À cette armée dévastatrice, les Arméniens, dépourvus

de commandement unifié du fait de leurs divisions internes, ne pouvaient opposer que des princes locaux désunis ; l'un de ces princes, même, servait de guide aux envahisseurs. La nomination subséquente du prince Théodoros Rshtuni comme général en chef et patrice par l'empereur Constant II [641-668] sur l'instigation du *catholicos* Nersês, épargna par la suite à l'Arménie de nouvelles incursions au moins durant une dizaine d'années[80].

Balâdhurî, qui parle de cette campagne de l'année 640 comme d'une suite de la conquête de la Djezireh, ne dit rien de

476. Sur la christianisation de l'Arménie, puis l'autonomie progressive de l'Eglise arménienne, voir Maraval, *Christianisme* (1997), p. 101-103, 423-424 ; voir aussi M. Canard, *El,* II, 695a-b, « Dwin ».
477. Arabie : il ne s'agit pas ici de la Péninsule arabe, mais des régions de la Djezireh peuplées d'Arabes qui y nomadisaient.
478. La chronique de *Zuqnîn* parlera de 12 000 morts.
479. Ci-dessous, chap. 19, texte n-24a et notes, et chap. 18, notice n$^{s}$49.





l'incursion dévastatrice contre Dwin : selon lui, les troupes de $^{c}$Iyâd attaquèrent différentes localités, dans les limites d'une région qui, finalement, aurait à peine dépassé les alentours du lac de Van, à 350 kilomètres environ au sud de la ville arménienne[81]. Le témoignage tout à fait contemporain relaté par la chronique de Sebèos, allié à celui de la chronique syriaque de *Zuqnîn,* sont beaucoup plus dignes de confiance sur ce point comme sur d'autres [x2].

Les Arabes revinrent attaquer Dwin une dizaine d'années plus tard. Les sources arabes placent généralement la conquête de Dwin pendant la campagne de 644-646 conduite par le général qurayshite Habîb Ibn Maslama al-Fihrî[83]. Cette conquête aurait donné lieu à un traité de paix dont Balâdhurî, selon son habitude, nous fournit un texte ; Habîb Ibn Maslama, dit-il, y apposa son sceau :

> « Au nom d'AUâh le Rahmân miséricordieux. Ceci est un écrit de Habîb Ibn Maslama aux chrétiens, aux mazdéens et aux juifs de Dabîl (= Dwin), présents ou absents : Je vous accorde la sauvegarde de vos personnes, de vos biens, de vos synagogues et de vos églises et des remparts de votre cité. Vous êtes sous cette sauvegarde garantie par le traité qu'il nous incombe de respecter fidèlement tant que vous-mêmes vous vous acquittez dûment de l'impôt de capitation *(jizya)* et de l'impôt foncier *(kharâj).* Dieu est témoin et suffit comme témoin. » [M]

Les chroniqueurs arméniens ne semblent pas avoir conservé le souvenir du pacte conclu avec Dwin. Les sources arméniennes et grecques ne parlent que d'un traité global passé entre le prince arménien Théodoros Rshtuni et Mu$^{c}$âwiya, alors gouverneur de Syrie ; ce traité, tout en reconnaissant la suzeraineté arabe, était très favorable aux Arméniens. Nous savons égale-

480. Ci-dessous, chap. 19, texte n$^{s}$24b.
481. Sur les différences entre les sources arméniennes et grecques et les sources arabes sur la conquête de l'Arménie, voir M. Canard, *El,* I, 656a-657b, « Armîniya ».
482. *El,* III, 13a, « Habîb b. Maslama » ; Sebèos la place en 652-653.
483. Balâdhurî, *Futûh,* p. 282, trad. A.-L. de Prémare ; texte parallèle dans Yâqût, *Buldân,* II, 439a, « Dabîl ».





ment que les Arabes ne conservèrent pas, alors, une emprise durable sur Dwin, laquelle fut soumise pendant quelque temps alternativement à la domination byzantine et à la domination arabe. Ce ne fut qu'après l'accession de Mu$^{c}$âwiya au califat [661] que l'autorité arabe sur Dwin et sur l'Arménie fut à peu près établie. Cette autorité restera toujours fragile par la suite.

484.M. Canard, *El,* II, 695b, dans l'article «Dwin»; I, 657a, dans l'article « Armîniya ».

CHAPITRE 10

# *Le sang des guerriers et Vencre des savants*

## 1. Le silence des Persans

Les Persans contemporains ou des deux siècles postérieurs à la conquête arabe n'ont pas écrit sur celle-ci. Ils ont été investis par l'historiographie de leurs conquérants. Nous n'avons de textes en pehlvi des $7^{e}$-$9^{e}$ siècles que ceux de l'écriture doctrinale zoroastrienne, dans le registre apocalyptique et mythique[1]. Ce que nous avons des sources persanes concernant l'histoire des Sassanides se réduit à des fragments épars traduits en arabe à partir du pehlvi. C'est le cas en particulier du *Livre des seigneurs (Khwâdây-nâmag),* sorte de chronique royale épique rédigée autour des traditions de l'Iran ancien. C'est à Ibn al-Muqaffa$^{c}$, l'auteur irano-arabe du $8^{e}$ siècle, qu'est attribuée une traduction arabe de cet ouvrage[2]. Mais nous n'en avons plus que quelques extraits cités ou utilisés dans des ouvrages postérieurs[3]. Rien, ou très peu, dans ces extraits, ne concerne les derniers temps de la dynastie sassa-nide, et d'autant moins la conquête arabe considérée du point de vue des populations conquises ou de leurs élites. C'était pourtant sous le règne du dernier des souverains sassanides,

485.Par exemple le *Bahman Yashî;* cf. A. Hultgard, « Mythe et histoire », 1995.
486.Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 191 ; F. Gabrieli, *El,* III, 908a, dans l'article « Ibn al-Mukaffa' ».
487.Par exemple par Ibn Qutayba [m. 889], Tabarî [m. 923] et Eutychius (Sa$^{c}$îd Ibn al-Bitrîq, m. 940).





Yazdagird III [632-651], que le *Khwâdây-nâmag* avait reçu sa forme définitive [4].

Les Persans qui écrivirent ultérieurement sur l'histoire de la conquête le firent en arabe, le plus souvent à partir des sources arabes, ou, s'ils écrivirent en persan, ils le firent également en étroite dépendance des relations arabes et dans le cadre et l'optique de l'islam. Le passage qui, dans l'ouvrage en arabe de Hamza al-Isfahânî [$10^{e}$ s.], concerne la conquête des provinces de l'Empire perse[5] n'est qu'une sèche chronographie d'un peu moins de trois pages, et l'ouvrage en persan de Bal-$^{c}$amî [$10^{e}$ s.] est une traduction-adaptation résumée des *Annales* de Tabarî[6].

Il a pourtant bien existé ce que Bal$^{c}$amî appelait « les livres des traditions perses », ou « les savants qui connaissent les traditions et les ouvrages persans ». C'est à partir de là qu'il put fournir des informations originales sur certains événements du début du $2^{e}$ siècle de l'islam [$8^{e}$ s. après J.-C.]. Pour la période antérieure, ces traditions et ces ouvrages lui permirent aussi de rectifier les relations contradictoires de Tabarî sur la fin du règne de Yazdagird III, le dernier souverain sassanide[7]. C'est précisément dans le milieu de Bal$^{c}$amî, au $10^{e}$ siècle, que se manifesta chez les Persans, redevenus les maîtres du pouvoir politique dans le Khorassan et à Bagdad, un regain d'intérêt pour leurs traditions propres. Le silence de leurs ancêtres n'était donc qu'apparent. Mais nous n'avons que peu de traces de ce que ces derniers ont pu dire ou écrire en leur langue sur la conquête telle qu'ils la vécurent.

En effet, mis à part les indications originales d'histoire locale ou régionale que nous pouvons trouver dans les ouvrages tardifs, comme celui de Narshakhî, l'historien de Boukhara [$10^{e}$ s.], l'écriture des Persans sur la conquête arabe de l'ancien Empire sassanide restera étroitement liée à ce qui leur venait des conquérants arabes. Nous n'avons d'informations indépendantes des

488.Morony, *El,* IX, 84a, dans l'article « Sâsânides » ; Hoyland, *Seeing* (1997), p. 40.
489.Hamza al-Isfahânî, *Tawârîkh,* p. 151-153.
490. Ci-dessous, chap. 18, notices n-9 et 15.
491.Bal$^{c}$amî-Zotenberg, 1981, p. 234-241 ; D.M. Dunlop, *El,* I, 1015a-b, dans l'article « Bal$^{c}$amî ».





sources arabes sur ce sujet que dans les chroniques et ouvrages syriaques, grecs ou arméniens[8].

## 2. « Dieu nous a donné votre terre... »

Dans la succession des phases d'une conquête progressive qui dura presque tout le long du règne du dernier souverain sassanide, un moment décisif, selon les sources arabes, fut la victoire de Qâdisiyya [entre 635 et 637], près de l'Euphrate, au sud de l'actuelle Nedjef. Elle fut acquise à l'issue d'une série d'affrontements en différents lieux du secteur. Les *Annales* de Tabarî consacrent à cette épopée plus de 100 pages. Chacun de ses épisodes y est qualifié de « Jour mémorable » *(Yawm),* selon la tradition épique des Arabes de l'ancien temps. Les combats singuliers, l'affrontement des héros avec les éléphants mis en ligne par les Perses comme autant de chars d'assaut, ne sont pas sans rappeler des épopées antérieures similaires. Quoi qu'il en soit des lieux communs d'ordre littéraire qui en rendent compte, la victoire de Qâdisiyya fut importante et assura aux Arabes la mainmise sur l'Irak. Elle prépara immédiatement la chute de Ctésiphon [637], « la capitale administrative de l'empire, la résidence d'hiver du roi, le siège de l'exilarque juif et du *catholicos* nestorien »[9].

Dans l'un des récits romancés que nous trouvons dans les *Annales* de Tabarî sur la victoire de Qâdisiyya, le narrateur Sayf Ibn $^{c}$Umar fait état, d'après ses informateurs, d'un dialogue qui aurait eu lieu entre les musulmans et le général sassanide Rus-tum avant les combats. Les conquérants, selon les règles, appelèrent le général persan à embrasser l'islam :

> « Nous sommes venus chez vous sur l'ordre de notre Seigneur, nous combattons sur son chemin, nous exécutons ce qu'il a décidé, nous réalisons ce qu'il a promis. Nous vous

492.Sur ces sources d'une façon générale, Morony, *Iraq,* p. 561 *sq.* ; Hoyland, *Seeing,* 1997, p. 241-243 et 321-330.
493.Ctésiphon : *Mâhôzê* en syriaque, *al-Mada in* en arabe, sur le Tigre, à une trentaine de kilomètres au sud-est de l'actuelle Bagdad : *El,* V, 948b-950b, « al-Madâ'in ». Sur les différentes phases de la conquête de l'Irak, Donner, *Early lslamic Conquests* (1981), p. 173-220; sur la victoire de Qâdisiyya, *ibid.,* p. 202-209.





> appelons à l'islam et à sa loi. Si vous acceptez, nous ne vous attaquerons plus, nous nous en retournerons en vous laissant le livre de Dieu. Si vous refusez, il ne nous est permis que de vous livrer combat, à moins que vous ne payiez tribut. Si vous ne le faites pas, c'est Dieu qui nous a donné votre terre, vos enfants et vos biens en héritage. »[10]

Le général persan ayant refusé de se plier à ces exigences, le général qurayshite Sa$^{c}$d Ibn Abî-Waqqâs s'adressa à ses hommes :

> « Dieu est Vérité et Droit : il n'a aucun associé dans son empire. Pas de fausse promesse dans ce qu'il a dit. Or il a dit : "Nous avons écrit dans les

> Psaumes, à la suite de l'exhortation : La terre, ce sont mes saints serviteurs qui en hériteront." Ceci est votre héritage, celui promis par votre Seigneur. Il vous l'a livré depuis trois pèlerinages. Vous vous en nourrirez et en mangerez. Ses habitants, vous les tuerez, vous leur imposerez tribut, vous les ferez captifs... » "

Ce que nous connaissons des conquêtes ultérieures nous indique que cette promesse ne fut pas simplement l'expression rhétorique d'un discours circonstanciel[12].

## 3. « Comme une ombre et un songe » ?

La date de la victoire de Qâdisiyya varie, selon les auteurs, entre 635 et 637[3].

Cette victoire fut suivie par la conquête de la province du Khûzistân, en Perse sud-occidentale, avec la prise d'al-Ahwâz, de Suse, puis de Shushtar, de Gundîshâpûr, et des autres cités de la région entre 638 et 642. Les Sassanides avaient tenté de reprendre l'offensive, mais avaient subi un deuxième désastre militaire à Nihâvend, ville des montagnes du Zagros, à une date mal connue [642?]. Il faudra attendre l'année 650 pour que

494. Tabarî, *Târîkh* I, 2284 ; trad. A.-L. de Prémare.
495. *Ibid.* I, 2289 ; trad. A.-L. de Prémare.
496. Morony, « Conquerors », p. 77-78, qui cite plusieurs fois Narshakhî [10e s.], historien de Boukhara ; voir aussi Morony, *Iraq,* p. 190 *sq.*
497. L. Veccia Vaglieri, *El,* IV, 400b-403b, « al-Kâdisiyya ».





l'Empire sassanide soit définitivement vaincu, lors de l'occupation totale de la Perse orientale.

Cependant, raconte Balcamî « d'après les livres des traditions perses », Yazdagird était toujours roi. Emigrant de Ray y, une des places sacrées du mazdéisme, il en emporta le feu sacré; il alla de ville en ville et parvint finalement à Merv, dans le Turkménistan actuel. Bien accueilli par les habitants qui le considéraient toujours comme roi, il fit construire à proximité de la ville un pyrée, autel où il déposa le feu et qu'il fit entourer de jardins délicieux, avec des moulins. De Merv, il tenta de rallier à lui les populations du Khorassan en envoyant des lettres dans toutes les directions. Un de ses anciens vassaux, refusant de lui rendre des comptes, s'allia à un seigneur turc qui fit investir le palais par 7 000 cavaliers dans le dessein de le tuer. Yazdagird, prévenu qu'il était menacé de mort, réussit à s'enfuir de nuit, à pied, vêtu de sa robe brodée d'or[14]. Il se réfugia chez un meunier. Celui-ci, désirant s'emparer de sa robe brodée d'or, l'assassina dans son sommeil, le dépouilla de sa robe, et jeta son cadavre dans l'eau[5]. Cette même année [651], Merv fut conquise pas le général qurayshite cAbd-Allah Ibn cAmir, cousin du calife cOthmân.

Yazdagird III avait régné de 632, année de la mort du prophète de l'islam, à 651. Dans la chronique des rois de Perse qui, dans ses *Annales,* précède immédiatement la biographie de Muhammad, Tabarî ne lui accorde qu'un bref paragraphe, ne parlant que des deux ou quatre années des débuts de son règne :

> « La royauté fut plaisante pour Yazdagird, dit-il, mais son règne, en regard de celui de ses ancêtres, fut comme une ombre et un songe... »

J'en reparlerai, conclut-il, dans le cadre des conquêtes des musulmans[16]. Ce qu'il fît abondamment.

« Ayant avec lui son sabre, sa ceinture et sa couronne », diront certaines sources arabes.
498.Balᶜamî-Zotenberg, 1981, p. 234-236; comp. Balâdhurî, *Futûh,* p. 440-443 ; Tabarî, *Târîkh,* I, 2872 *sq.*
499.Tabarî, *Târîkh,* I, 1067.





## 4. Un ancêtre inattendu

Selon un récit transmis d'un auteur irano-arabe renommé, Zamakhsharî, trois filles de Yazdagird auraient été emmenées comme captives et vendues à Médine au temps du calife ᶜOmar. En raison de leur qualité de filles de roi, elles y auraient été acquises à grand prix par ᶜAlî, gendre de Muhammad et futur calife. Celui-ci les aurait données comme servantes, l'une au fils du premier calife, Abû-Bakr, une autre au fils du deuxième calife, ᶜOmar, une autre enfin, nommée Sulâfa, à son propre fils Husayn. Husayn, fils de ᶜAlî, aurait engendré de Sulâfa fille de Yazdagird son propre fils ᶜAlî, surnommé Zayn al-ᶜAbidîn (« Parure des dévots »)[17]. Étant le seul des enfants de Husayn qui ait survécu au massacre de sa famille par les Omeyyades à Karbalâ', ᶜAlî Zayn al-ᶜAbidîn est compté par les chiᶜites comme le troisième de leurs imâms dépositaires de la tradition légitimiste des ᶜAlides. Ce fut son fils Muhammad al-Bâqir qui, le premier, formula le dogme chiᶜite d'un imamat héréditaire dans la lignée de ᶜAli et de Fâtima, fille du prophète Muhammad, par désignations explicites successives depuis ce dernier : tous les imâms de cette lignée autorisée « possèdent une science particulière refusée au commun des mortels, détiennent l'autorité spirituelle absolue, et devraient donc détenir l'autorité politique absolue »[18].

Le récit de Sulâfa fille de Yazdagird est probablement une légende tardive. Selon d'autres informations, en effet, la mère de Zayn al-ᶜAbidîn n'était pas la fille de Yazdagird devenue servante de Husayn, mais une esclave indienne. L'on ne sait pas si elle s'appelait Sulâfa (« le Meilleur Vin ») ou Ghazâla (« Gazelle »)[19]. Par ailleurs, un transmetteur connu de traditions, et qui était de la deuxième génération des musulmans, évoque les jeunes filles emmenées par les conquérants lors de la prise

500. Ci-dessous, chap. 19, texte o?2Sa
501.E. Kohlberg, *El,* VII, 399b, dans l'article «Muhammad b. ᶜAlî Zayn al-ᶜAbidîn ».
502.Ibn al-Kalbî, *Mathâlib,* extraits trad. G. Monnot (1986), p. 203 ; Ibn Qutayba, *Maᶜârif,* p. 214-215 ; Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* V, 211.





de Ctésiphon, la capitale perse. Il s'agissait de captives de Yaz-dagird, destinées à la couche de celui-ci, et que l'on engraissait et choyait pour cette destination. « Ma mère était l'une d'entre elles », concluait le narrateur[20].

La légende de Sulâfa fille de Yazdagird et mère du troisième imâm chiᶜite est anti-omeyyade. Elle aurait aussi bien pu compter quatre filles de Yazdagird à répartir comme servantes concubines dans la lignée de chacun des quatre premiers califes dits « orthodoxes » *(râshidûn),* en signe de la domination arabe sur les Perses. Mais elle n'en compte que trois. La lignée de ᶜOthmân se trouve donc exclue du partage. De fait, ᶜOthmân fut le premier calife de la lignée omeyyade ennemie de ᶜAlî et de ses partisans.

De toute manière, l'écriture de l'histoire a besoin de symboles, et l'histoire d'un peuple a besoin de continuité. Ce fut surtout dans les territoires de l'ancien Emoire perse que le chiᶜisme imâmite trouva son terrain d'élection. A partir du 10e siècle, les dynasties iraniennes - Bouyides à Bagdad, et Sâmânides à Samarqand et à Boukhara - furent les artisans de la renaissance culturelle persane

antique. Les Bouyides faisaient allégeance, dans la prière officielle, au califat qurayshite des Abbassides dont ils étaient les protecteurs, mais ils détenaient la réalité du pouvoir politique et militaire. Ce fut en leur temps que la littérature doctrinale du chi$^{c}$isme imâmite connut l'éclosion de la plupart de ses œuvres maîtresses [21].

Derrière la légende de Sulâfa fille de Yazdagird, mère de Zayn al-$^{c}$Abidîn, se profile le chi$^{c}$isme iranien, associant dans la généalogie de ses imâms la souche des nobles arabes de Quraysh, tribu de Muhammad et de $^{c}$Alî, et la souche, devenue captive des Arabes, de la fille du dernier empereur sassanide. Celui-ci était devenu sans le vouloir l'ancêtre des interprètes divinement inspirés de la loi de l'islam. Le feu sacré du pyrée de Yazdagird n'était pas éteint.

Ci-dessous, chap. 19, texte n$^{Q}$25b.

503.H. Laoust, *Schismes* (1965), p. 181-184.





## 5. Entre Darius et Daniel

Le Khûzistân correspondait à la Susiane d'autrefois, au nord du golfe Persique. al-Ahwâz, Gundîshâpûr, Suse et Shushtar étaient des cités importantes de cette province sud-occidentale de la Perse. La conquête en eut lieu à partir de l'Irak, entre 638 et 642. C'était une province prospère et peuplée en raison de l'abondance de ses eaux, de son système d'irrigation perfectionné, de ses productions agricoles diversifiées et de son activité commerciale intense[22].

Suse était une très ancienne cité. Dans l'Antiquité, elle avait été la capitale du royaume d'Elam [2$^{e}$ millénaire avant notre ère]. Au 7$^{e}$ siècle avant J.-C, elle avait été détruite par le roi assyrien Assurbanipal. Restaurée par les Achéménides [6$^{e}$-4$^{e}$ s. avant J.-C], c'est sans doute depuis ce temps qu'y existait une population juive importante. Sous les Sassanides, elle fut également une cité florissante. Enfin, depuis le début du 5$^{e}$ siècle après J.-C, elle était le siège d'un évêché nestorien, lequel durera jusqu'à la fin du 7$^{e}$ siècle [23].

Nous avons la chance de posséder une brève relation de la conquête arabe de Suse qui est quasi contemporaine de l'événement. Cette relation figure dans la chronique syriaque anonyme du Khûzistân[24]. Outre l'événement militaire global, le chroniqueur raconte la prise de la « maison de Mar Daniel ». Dans cette maison, se trouvait, gisant dans un cercueil en argent, un corps embaumé dont beaucoup disaient que c'était celui de Daniel, personnage biblique, à moins que ce ne fût, selon d'autres, celui de l'ancien roi achéménide Darius. Les conquérants forcèrent le cercueil et l'emmenèrent[25].

Il n'est pas étonnant qu'ait existé à Suse, avant la conquête

504.*El,* V, 82-83, « Khûzistân ». Sur le déroulement de la conquête du Khûzistân, *Chronique du Khûzistân,* texte syriaque p. 35-37 ; trad. lat. p. 29-31 ; Donner, *Early lslamic Conquests* (1981), p. 215-217.

505.*El,* IX, 934a-935a, « al-Sûs ». Suse n'est plus, aujourd'hui, qu'un site archéologique.

506.Ci-dessous, chap. 18, notice n$^{o}$39.

507. Ci-dessous, chap. 19, texte n-26a.





arabe, un sanctuaire ou un lieu de pèlerinage dédié au prophète Daniel : la population juive y était nombreuse, d'une part, et le souvenir de la ville était lié à la déportation de Babylone puis au retour d'exil[26]. Quant aux chrétiens nestoriens, ils y avaient un évêché. En tout cas, la tradition du

sanctuaire de Daniel perdurera bien après la conquête arabe ; sur le site de la ville d'époque islamique, en effet, la mosquée-tombeau de Daniel existe encore aujourd'hui[27].

L'histoire de la momie trouvée à Suse fera, sous différentes formes, le tour des ouvrages islamiques les plus divers[28]. Il n'y sera pas question de Darius, mais seulement du prophète Daniel. Selon G. Vajda, deux personnages se trouveraient condensés en Daniel : un sage antique mentionné par le livre *d'Ézéchiel* [14, 14-20; 28, 3] et le prophète du temps de la captivité de Babylone dont le nom a été donné à un livre biblique. Chacun de ces deux Daniel est en effet associé à un livre où se trouvent des révélations apocalyptiques [29]. Ce fut néanmoins le second Daniel, celui du livre connu sous son nom, qui finit par prendre toute la place.

Selon l'ouvrage biblique, c'était à Suse, en effet, au pays d'Élam, que ce Daniel se voyait doté d'une vision apocalyptique annonçant une succession de royaumes : Babylone, Mèdes, Perses, Grecs. Mais allait venir le Prince des princes - Dieu -, qui allait briser la puissance du dernier d'entre eux[30]. Contemporaine de la guerre juive des Maccabées, la vision de Daniel évoquait par ces images la chute de l'empire des Grecs et en particulier la défaite d'Antiochos IV Épiphane [175-164 avant J.-C], le roi séleucide qui avait profané le Temple de Jérusalem[31].

Un récit de la *Stra* évoquant la conquête arabe et la découverte de la momie dit que près de la tête de celle-ci se trouvait

508.Livres *d'Esdras* 4, 9 et de *Néhémie* 1,1.
509.*El,* IX, 934b-935a, dans l'article « al-Sûs ». Ce tombeau est évoqué par Yâqût, *Buldân,* III, 280b, « al-Sûs ».
510.Ci-dessous, chap. 19, texte n-26b, n. 135. Certains diront que la découverte avait eu lieu à Tustar.
511.*El,* II, 115a-b, « Dâniyâl » par G. Vajda (1961).
512.*Daniel,* chap. 8.
513.De même époque, sans doute, était aussi le récit biblique *é'Esther* dont le cadre historique et géographique était également Suse, capitale des Achéménides.





un livre *(mushâf).* On apporta ce livre au calife ᶜOmar qui le fit traduire en arabe par *Kdfb* al-Ahbâr. Le narrateur, un musulman d'origine persane, dit qu'il fut le premier à le lire, « comme on lit le Coran », précisa-t-il. Interrogé sur son contenu, il déclara aux conquérants arabes : s'y trouvent « votre histoire, vos affaires, les particularités de votre langage, et ce qui doit arriver après »[32]. La conquête guerrière des Fils d'Ismaël s'en trouvait irradiée.

## 6. L'encre des savants

Lorsque le général Abû-Mûsâ al-Ashᶜarî s'avança contre la ville de Gundîshâpûr[33], raconte un informateur, ses habitants qui, selon lui, étaient faibles et pusillanimes *(mankhûbûn)* demandèrent aussitôt la paix sans combattre. Ils obtinrent la garantie qu'aucun d'eux ne serait tué ni emmené en captivité, que l'on ne toucherait pas à leurs biens : les seuls biens qu'ils devaient livrer étaient leurs armes[34].

D'autres récits, au contraire, font état de leur résistance et du fait qu'ils ne se rendirent qu'après un siège en règle et des combats qui durèrent un certain temps ; dans ces récits, le général conquérant est un autre qu'Abû-Mûsâ [3]-\

Nous ne saurons donc pas si les habitants de Gundîshâpûr étaient vraiment pusillanimes. Comme leurs voisins de Suse et

514.Ibn Bukayr, *Maghâzî,* p. 43-44 (n[2]49) ; A.-L. de Prémare, « Il voulut détruire le temple » (2000), p. 342-344.
515.Gundîshâpûr, au nord de Suse, en syriaque Beth-Lâpât, tenait son nom de son fondateur le

souverain sassanide Shâpùr Ier [242-272], qui, au début, y aurait installé des captifs grecs. Le site en est marqué aujourd'hui par les ruines de Shâhâbâd : *El,* II, 1146a, « Gôndêshâpûr » ; Yâqût y est passé souvent et en a vu les ruines, *Buldân,* II, 170b-17la, « Jundaysâ-bûr » ; voir aussi Yacqûbî. *Târîkh,* I, 159 *sq.,* et *Buldân,* trad. p. 228. Ce fut dans cette ville que Mani, prophète du manichéisme, passa en jugement devant Bahrâm Ier [273-276] ou Bahrâm II [276-293] et mourut dans ses chaînes : Tardieu, *Manichéisme* (1997), p. 36-39.

516.Ci-dessous, chap. 19, texte nQ27.

517.Tabarî, *Târîkh,* I, 2566-2567 ; Yâqût, *loc. cit.,* 171a; dans la *Chronique du Khûzistân* (texte syriaque p. 35 ; trad. lat. p. 29), la conquête de Gundîshâpûr (Bêth-Lâpât) ne donne lieu qu'à une simple mention dans la liste des villes conquises.



de Shushtar, ils étaient réputés pour leur art de confectionner les vêtements de brocart[36]. Ce qui est certain, surtout, c'est que cette ville était une ville savante, centre d'enseignement depuis au moins le début du 6e siècle, et où se mêlaient les traditions intellectuelles s'exprimant en différentes langues : grecque, syriaque, persane, indienne et hébraïque.

On a beaucoup parlé de Gundîshâpûr comme ayant joué, à partir du règne de Khusraw Ier [531-579] et sous l'impulsion des chrétiens nestoriens, qui étaient de double culture syriaque et grecque, un rôle majeur comme école de médecine et centre hospitalier. Cette réputation a peut-être été amplifiée par la suite au point de tendre vers la légende[37].

Il n'en reste pas moins que ce furent des nestoriens originaires de Gundîshâpûr ou étant en lien avec elle qui, à la fin du 8e siècle, furent les médecins de la cour abbasside, et qui créèrent ou dirigèrent l'hôpital de Bagdad sous le patronage des califes et de leurs ministres persans les Barmécides : les médecins et membres successifs de la famille des Bukhtîshûc, Mâsawayh le pharmacien habile et son célèbre fils Yûhannâ Ibn Mâsawayh [m. 857] ont laissé leurs noms attachés à l'essor de la science et de la pratique médicales à Bagdad. Yûhannâ y fut non seulement le directeur de l'hôpital *(bîmâristân),* mais encore y dirigea un temps la célèbre Maison de la Sagesse *(Bayt al-Hikma)*[3X]. Il avait été précédé dans cette fonction par l'homme de lettres musulman chicite Sahl Ibn Hârûn [m. 830], originaire d'une famille de Nîshâpûr en Perse orientale, adaptateur et traducteur, du pehlvi en arabe, de la littérature de sagesse persane[39].

Dans les générations postérieures, les biographes des hommes

518.Ibn al-Faqîh, *Compendium,* p. 253.

519.Comp. Adyin Sayili, *El,* II, 1146a-b, « Gondêshâpûr », et E. Savage-Smith, « Médecine » (1997), p. 160-162, et dans *El,* X, 485a-b, « Tibb » (2000).

520.*El,* I, 1259b, dans l'article « Bîmâristân »; I, 1338a-b, « Bukhtî-shûc » ; III, 896b-897b, « Ibn Mâsawayh ». Sur le rayonnement intellectuel des chrétiens nestoriens, qu'ils fussent originaires de Gundîshâpûr, de Hîra ou d'autres cités, Troupeau, dans *Histoire du christianisme,* t. IV, p. 447-448.

521.Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 192; *El,* VIII, 868a-869b, «Sahl b. Hârûn ».



de sciences et de lettres *° nous ont gardé le souvenir de tous ces hommes récupérés de loin par le nouvel Empire. Ceux-ci représentaient depuis longtemps ce que les clercs de l'islam appelleront des sciences intruses *(dakhîla).* Leurs biographes, plus intelligemment, nous rappellent que les portes forcées par la conquête arabe ne furent pas seulement celles des forteresses.

40. Ibn al-Nadîm [10e ».], Ibn Juljul 110e s.], Ibn al-Qiftî [13e s.], Ibn Abî-Usaybica [13e s.], etc.

**CHAPITRE II**

# *Paix ou violence ?*

## 1. Un taureau qui charge

La conquête arabe de l'Egypte est attachée au nom du général qurayshite $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As[1]. Le sceau le plus ancien de l'époque islamique que l'on connaisse est le sien. Ce cachet représente un taureau qui charge. Il figure sur un papyrus d'archives égyptiennes daté, selon le calendrier copte, de ce qui correspond au 8 janvier 643. Le document est adressé au pagarque *(pagar-chos),* le chef byzantin, d'un district. Il y est ordonné à celui-ci de fournir au général $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As, contre paiement comptant, du fourrage pour ses chevaux et de la nourriture pour ses hommes. Il lui ordonne, de plus, de lever la contribution d'une localité qu'il aura désignée lui-même, et de n'y revenir en aucun cas avec des troupes de relève[2].

C'était $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As qui, conforme à son totem personnel, avait pris l'initiative de la conquête, mettant le calife 'Omar devant le fait accompli. Ce dernier, malgré sa colère, se trouva quasi obligé de le confirmer dans son entreprise, puis lui envoya des renforts sur sa demande[3]. Par la suite, $^{c}$Amr lui enverra des vivres d'Egypte par bateau pour l'aider à faire face à une disette au Hedjâz.

522. Ci-dessus, chap. 4, §4.
523. J. Karabacek, *Papyrus* (1894), p. 139, n$^{Q}$556 et cf. p. 136. En 710, le cachet d'un autre gouverneur arabe d'Egypte bien connu, Qurra Ibn Sha-rîk, représentera un loup ; *ibid.,* p. 149, n- 593 ; cf. *El,* IV, 1134b, dans l'article « Khâtam ».
524. Avec versions contradictoires, Balâdhurî, *Futûh,* p. 298-300 ; Ibn $^{c}$Abd-al-Hakam, *Futûh Misr,* p. 51 *sq.*





$^{c}$Amr avait commercé antérieurement en Egypte ; il avait pu mesurer l'importance d'Alexandrie comme centre de commerce international ; il en connaissait les itinéraires d'accès habituels[4]. À partir de Gaza, ceux-ci allaient, par la zone côtière du Nord de la Péninsule du Sinaï, jusqu'au port de Péluse (Faramâ'), la première ville d'Egypte ; la route passait par des zones et des localités, Rafah puis al-$^{c}$Arîsh, habitées par des Arabes. Ce fut la route même de la conquête. Ici comme en Syrie-Palestine, en Irak et en Haute-Mésopotamie, la présence ancienne de popula-tions arabes sur le parcours ne pouvait qu'ouvrir la voie aux conquérants en dépit de quelques résistances[5].

Comme d'autres provinces de l'Empire byzantin, l'Egypte avait été occupée par les Perses entre 619 et 629 ou 630. Elle venait à peine d'être récupérée par Héraclius. Lorsque $^{c}$Amr et ses troupes survinrent en 639, le pays était encore désorganisé, et en proie aux factions rivales, celles-ci profitant des troubles dynastiques engendrés par les divisions internes du pouvoir byzantin. Le gouverneur byzantin de la province était le patriarche orthodoxe d'Alexandrie Cyrus, celui que les sources arabes appellent le *Muqawqis.* Celui-ci, choisi par les Byzantins, avait évincé et persécuté le patriarche monophysite Benjamin. L'Eglise copte était en majorité monophysite. Elle ne supportait pas la politique religieuse de Constantinople dont elle dénonçait le caractère oppressif à son égard, l'éviction de son patriarche en étant une illustration. Pour les Coptes monophysites, l'hérésie était du côté de Constantinople et de ses représentants grecs, eux-mêmes se qualifiant d'orthodoxes [6].

Profitant largement d'une situation que le pouvoir byzantin maîtrisait mal, la conquête de l'Egypte, comme les autres conquêtes, fut le résultat d'actions militaires successives, menées par $^{c}$Amr, puis, parallèlement ou conjointement, par d'autres généraux envoyés en renfort par le calife

ᶜOmar, entre 639 et 646. L'un de ces généraux les plus connus était al-Zubayr

525. Ibn ᶜAbd-al-Hakam, *Futûh Misr,* p. 49 *sq.* ; Balâdhurî, *Futûh,* p. 298.
526. Yaᶜqûbî, *Buldân,* trad. p. 183-184 ; *El,* I, 65 la-b, « al-ᶜArîsh » ; VIII. 398a-b, « Rafah ».
527. Jean de Nikiou, *Chronique,* chap. cxn, cxix, cxx; Troupeau, dans *Histoire du christianisme,* t. IV, p. 422.



Ibn al-ᶜAwwâm, cousin de Muhammad par sa mère et l'un de ses fidèles compagnons[7].

## 2. Entre l'histoire et le droit islamique

Dans les relations arabes sur la conquête de l'Egypte, compilées au 9e siècle, une question revient souvent : l'Egypte s'est-elle rendue aux conquérants en se soumettant sans combat et en obtenant un traité de paix *(sulh),* ou bien, ayant commencé par résister, a-t-elle été soumise par la violence des armes *(ᶜanwa)*[8] ?

En ce qui concerne les événements de la conquête eux-mêmes envisagés globalement, cette question n'a pas grande pertinence. Le pays, comme les autres, fut conquis par le sabre ; la conquête, comme toute conquête, connut une alternance de combats suivis de massacres, de prise de captifs et de butin, et de redditions plus facilement obtenues et suivies de traités de paix où le conquérant imposait ses conditions aux populations conquises. Elle se solda en 642 par la première reddition d'Alexandrie, lors de laquelle fut conclu un traité de paix global. En 645, profitant du meurtre de ᶜOmar, les Byzantins reprirent Alexandrie et quelques localités du Delta. Mais ᶜAmr finit par les en chasser de nouveau en 646 [9].

En ce qui concerne le droit islamique ultérieur, dans le cadre duquel fut posée la question « conquête par la force ou par traité de paix », il s'agissait d'un problème quasi technique et de principe, même si, dans le domaine de l'histoire, il était plutôt formel. Suivant que l'on décidait, attestation « historique » à l'appui, que telle localité d'Egypte avait été conquise de force et sans aucun traité, ou au contraire que les habitants de la loca-

528. Son fils ᶜAbd-Allah se posera plus tard à La Mecque en calife rival contre les Omeyyades de Syrie. Un autre de ses fils, ᶜUrwa, sera, pour ce qui concerne les débuts de l'islam, une des références importantes des historiographes musulmans.
529. L'expression française « de gré ou de force », à laquelle on pourrait recourir, ne rend pas compte de la connotation technique que comportera chacun des deux termes « paix » et « violence » dans le droit islamique postérieur aux conquêtes.
530. V. Cristides, *El,* VII, 156a-b, dans l'article « Misr ».



lité, ayant peu résisté, avaient bénéficié d'un accord de paix, les conséquences n'étaient pas les mêmes pour le statut des vaincus et celui de leurs descendants : sauvegarde ou non des biens et des personnes, maintien des habitants sur leurs terres ou leur expulsion au bénéfice des conquérants, type et montant de la fiscalité, etc. J'ai déjà évoqué cette question à propos des récits de Balâdhurî sur la conquête de la Djezireh[10]. Les auteurs musulmans semblent avoir eu conscience qu'en Egypte tout particulièrement, et essentiellement à l'égard des Coptes, antique population agricole de la vallée du Nil et du Delta, le problème de principe fut posé assez tôt après la conquête. Ainsi attribue-t-on à ᶜUrwa Ibn al-Zubayr fm. ± 712-3], dont le père avait été un des généraux qurayshites qui avaient conquis l'Egypte, le propos suivant :

> « J'ai résidé en Egypte durant sept ans, j'y ai pris femme. J'ai vu ses habitants accablés *(majâhîd)* : on leur imposait ce qui dépassait leurs possibilités. Et pourtant, ᶜAmr l'avait conquise sur la base de traités de paix en échange de quelque chose dont ils devaient s'acquitter. » [u]

## 3. L'histoire à la rescousse des clercs

Ibn ᶜAbd-al-Hakam, au 9° siècle, consacre à cette question deux chapitres de sa compilation sur la *Conquête de l'Egypte,* intitulés respectivement : « Ceux qui disent que l'Egypte fut conquise sous le régime d'un traité de paix » et « Ceux qui disent que l'Egypte fut conquise sous le régime de la force »[12]. C'est dire que les réponses qui furent données à la question étaient contradictoires, suivant les catégories - Coptes ou Arabes - dont on voulait défendre les « droits acquis » : droits inscrits dans des traités de paix pour les premiers, ou droits de conquête par la force pour les seconds.

Dans le premier de ces deux chapitres, on prête plutôt à ᶜAmr une politique de traités de paix - bien que ce fût malgré tout une

531. Ci-dessus, chap. 9, §4.
532. Balâdhurî, *Futûh,* p. 305.
533. Sur cet auteur, ci-dessous, chap. 18, notice *n*-16.





paix forcée - et on présente le général qurayshite comme sollicitant scrupuleusement par écrit les instructions du calife ᶜOmar. Un informateur parmi d'autres résume les choses ainsi :

> «L'ensemble de l'Egypte a été conquis sur la base (d'un traité) de paix *(suïhan) :* chaque homme était tenu de s'acquitter de deux dînârs. Comme impôt de capitation *(jizyat ra's),* on ne devait pas excéder deux dînârs pour chacun ; sauf qu'il avait à s'acquitter d'une partie de ce qu'il réalisait sur la terre et les cultures. Ceci à l'exception des habitants d'Alexandrie : ces derniers devaient s'acquitter de l'impôt foncier et de l'impôt de capitation selon ce que décidait leur gouverneur; car Alexandrie avait été conquise par la force, sans traité de paix d'aucune sorte, et ses habitants n'étaient sous le régime ni de la paix ni de la protection garantie par un traité *(là sulhan wa là dhimma).* » [a]

Dans le second de ces deux chapitres, plusieurs informateurs affirment que la soumission de l'Egypte fut réalisée sans qu'aucun traité ni pacte de paix n'ait été conclu, et l'un d'eux précise que les Coptes « furent traités par la force comme on traite les esclaves ». Un autre, de la deuxième génération de musulmans, rapporte de ᶜAmr Ibn al-ᶜAs le conquérant le propos suivant prononcé en chaire :

> « Je me suis installé à ce siège, aucun des Coptes d'Egypte n'ayant à exciper à mon égard d'un traité quelconque et d'aucune sorte. Je tue si je veux ; si je veux, j'impose les gens du cinquième de leurs biens et, si je veux, je vends (les captifs ?) ; ceci à la différence des habitants de la Pentapolis[14], lesquels bénéficient d'un traité que nous respectons. » [a]

Pour illustrer ce propos, un transmetteur arabe d'Egypte de la génération suivante évoquera les conditions du traité qu'aurait

534. Ibn ᶜAbd-al-Hakam, *Futûh Misr,* p. 76. Il semble que la réalité ait été plutôt inverse.
535. *Antâbulus* = Pentapolis, littéralement « Cinq Villes » ; il s'agit de la Cyrénaïque, à l'ouest de l'Egypte, et que les auteurs arabes appelleront Barqa. Yâqût, *Buldân,* I, 266, « Antâbulus » ; *El,* I, 1080-1081, « Barka ».
536. Ibn ᶜAbd-al-Hakam, *Futûh Misr,* p. 80; parallèle en Balâdhurî, *Futûh,* p. 305.

passé ᶜAmr avec les habitants de la Pentapolis, à savoir : le paiement de l'impôt de capitation, dont ils avaient à s'acquitter en vendant ceux de leurs enfants qu'ils voudraient. Jean de Nikiou, chroniqueur copte contemporain de la conquête de la Cyrénaïque, parle, quant à lui, des habitants chassés de leurs terres, d'un immense butin et d'un grand nombre de captifs[16].

Nous avons les mêmes échos contrastés chez Balâdhurî [fin 9e s.] : la question « conquête par traité de paix ou conquête par la force » fait l'objet de la première partie, la plus longue, de ses comptes rendus sur la conquête d'Egypte. S'y entremêlent, ici encore, les données les plus contradictoires, au milieu desquelles il tente parfois d'effectuer dialectiquement une synthèse harmonisante entre les deux termes opposés de l'alternative « paix ou force ». Le cas est bien illustré par sa relation sur la conquête de Babylone d'Egypte.

Babylone *(Bâbalyûn),* dont le nom avait pour origine une ancienne dénomination égyptienne locale, était une ville-forteresse gréco-copte située à la limite de la Basse et de la Haute-Egypte et elle commandait stratégiquement l'intérieur du pays. On a retrouvé sur son site - dans les environs du Caire actuel -les restes d'anciennes fortifications. La chute de cette ville en 641 devait décider du sort de l'Egypte. ᶜAmr Ibn al-ᶜAs fondera non loin de là en 643 la première cité islamique, al-Fustât, campement militaire, base de cantonnement et de départ des troupes, et siège du gouverneur arabe d'Egypte[17].

Dans sa relation sur la conquête de Babylone, Balâdhurî présente comme complémentaires les rôles respectifs des deux généraux Zubayr et ᶜAmr à la tête de leurs troupes respectives. Chacun des deux attaquait de son côté et agissait selon sa propre initiative mais tous les deux de conserve : l'un prit la ville de force et l'autre conclut le traité de paix qu'il fit avaliser ensuite par le calife ᶜOmar[18].

Pour Balâdhurî qui tentait de concilier les deux termes de

537.Ci-dessous, chap. 19, textes n-28a et b. Sur Jean de Nikiou, voir ci-après.
538.*El,* I, 867b-868a, « Bâbalyûn ».
18. Ci-dessous, chap. 19, texte nˢ29. Les relations parallèles d'Ibn Abd-al-Hakam, *Futûh Misr,* p. 56 *sq.,* sont beaucoup plus détaillées.



l'alternative « paix ou force », le choix de l'exemple était donc tout indiqué. Mais lorsqu'il arrivera à la fin de son chapitre sur l'ensemble de la conquête, sa conclusion sera faite de ces deux affirmations lapidaires :

> « ᶜAmr al-Nâqid m'a rapporté, d'après ᶜAbd-Allâh Ibn Wahb, qui le tenait d'Ibn LahFa le tenant de ᶜAbd-Allâh Ibn Hubayra[19] : "L'Egypte a été conquise par la force" *(ᶜanwa).* Et ᶜAmr m'a rapporté, d'après Ibn Wahb qui le tenait d'Ibn LahFa, d'après Ibn Anᶜam, d'après son père qui le tenait de son grand-père, lequel fut de ceux qui participèrent à la conquête de l'Egypte et qui disait : "L'Egypte a été conquise par la force, sans aucun traité d'aucune sorte" *(ᶜanwa bi-ghayri ᶜahd wa là ᶜaqd).* » [20]

C'est dire que le conquérant pouvait y faire ce qu'il voulait.

## 4. Jean de Nikiou

Le point de vue d'un chroniqueur copte contemporain et témoin des événements de la conquête, Jean de Nikiou, mérite une particulière attention. Jean était évêque de Nikiou, ville située à peu de distance au nord-ouest de Babylone. Sa chronique, écrite en copte, ne nous est parvenue que dans une traduction çthiopienne tardive. Elle n'est donc pas homogène et il convient d'en reconnaître les additions du traducteur éthiopien, ce qui n'est pas impossible. Cependant, les documents de base sur les événements de la conquête datent des alentours de 650[21]. L'on y trouve des témoignages que l'on ne peut évacuer.

Ainsi de la conquête de la ville de Bahnasâ, ville importante de Moyenne-Egypte, commandant l'accès à la province du Fayyûm. On sait par une source arabe insolite, les « Conquêtes de Bahnasâ » *(Futûh Bahnasâ),* que cette conquête fut difficile,

539.$^{c}$Abd-Allâh Ibn Hubayra al-Misrî [m. 744], transmetteur de traditions, vivait en Egypte ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* VI, 56 (n$^{Q}$ 121). - Ibn LahFa : Ibn Hajar, *Tahdhîb,* V, 327-331 (n$^{a}$648); *El,* III, 877-878 (1968); R.G. Khoury, *$^{c}$Abd-Allâh Ibn LahFa* (1986) ; Juynboll (1983), p. 44.
540.Balâdhurî, *Futûh,* p. 308.
541.Ci-dessous, chap. 18, notice n-'38.





que la garnison byzantine, aidée généralement par les Coptes -quoiqu'elle fût trahie par certains d'entre eux -, avait l'appui de tribus soudanaises et de Nubiens, et qu'elle opposa une résistance farouche aux envahisseurs. Jean de Nikiou n'en rend compte que de façon sommaire et conclut :

> « Les Ismaélites vinrent, massacrèrent le chef de l'armée et tous ses compagnons et se rendirent maîtres de la ville. Quiconque se rendait auprès d'eux était massacré ; ils n'épargnèrent personne, ni vieillards, ni femmes, ni enfants. » [22]

C'est encore Jean de Nikiou qui nous rapporte qu'après la prise de la cité fortifiée de Babylone par les « Ismaélites », $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As fit construire un grand pont sur le Nil pour empêcher le passage des bateaux byzantins et pour faciliter le transit de ses propres troupes d'une rive à l'autre.

> « Et ils soumirent ainsi toute la province de Misr (Babylone). Mais $^{c}$Amr ne se contenta pas de cela : il fit arrêter les magistrats romains et leur fit attacher les mains et les pieds avec des chaînes et des ais de bois ; il extorqua beaucoup d'argent, doubla l'impôt des paysans et les força de porter le fourrage des chevaux ; et il exerça d'innombrables actes de violence... Alors il y eut une panique dans toutes les villes d'Egypte ; les habitants prenaient la fuite et venaient à Alexandrie en abandonnant leurs propriétés, leurs biens et leur bétail. » [B]

Citons aussi ce témoignage global sur un temps où les conquérants ont assis quasi complètement leur pouvoir, et dont les éléments contrastés correspondent finalement à ceux qui seront fournis ultérieurement par les sources arabes :

> « La situation de $^{c}$Amr devenait de jour en jour plus forte. Il levait l'impôt qui avait été stipulé, mais il ne prenait rien du bien des églises et ne commettait aucun acte de spoliation ni de pillage, et il les protégea durant toute la durée de son gouvernement. Après avoir pris possession d'Alexandrie, il fit

542.Ci-dessous, chap. 19, texte n$^{U}$ 30. Sur Bahnasâ, G. Wiet, £/, I, 954a-b.
543.Jean de Nikiou, *Chronique,* CXIII, trad. Zotenberg, p. 439-440 ; trad. angl. Charles, p. 182.

> dessécher le canal de la ville, suivant l'exemple donné par Théodore l'hérétique. Il porta le tribut de la ville à la somme de 22 *batr* d'or[24], de sorte que les habitants, pliant sous la charge et hors d'état de payer, se cachèrent. » ^

La *Chronique* de Jean de Nikiou ajoute à ce tableau une information qui décrit les excès fiscaux commis à l'égard de la population par un ancien fonctionnaire byzantin maintenu en place par ᶜAmr et qui se montrait trop zélé dans les prélèvements pour avoir les faveurs du gouverneur ; celui-ci le remplaça finalement par un autre plus humain[26].

A la violence initiale du conquérant et de sa première politique d'exploitation territoriale et fiscale, succédait peut-être la politique du gouverneur d'Egypte, pondérée, dit-on, par le calife ᶜOmar. On sait de toute façon que ᶜAmr Ibn al-ᶜAs, plus soucieux d'étendre les conquêtes vers la Nubie et l'Afrique du Nord que d'innover en matière administrative, se contenta finalement de poursuivre, et même de renforcer, la politique fiscale des Byzantins à l'égard de la population copte : « Il confirma les Coptes dans la fiscalité pratiquée par les Byzantins », dit Maq-rîzî, un historien égyptien du 15e siècle[27].

On a souvent dit que les Coptes, lassés de la lourde fiscalité imposée par les Byzantins et mécontents de leur politique religieuse discriminatoire, avaient accueilli les Arabes plutôt favo-

544.Zotenberg précise en note que le mot éthiopien qu'il transcrit *batr* lui est inconnu. Charles ne donne aucune indication particulière sur ce terme.

545.*lbid.,* CXXI, p. 464. A. Ducellier, *Chrétiens a"Orient* (1996), p. 62, ne cite que la première moitié du texte, celle-ci illustrant, selon lui, la « parfaite sérénité » de la situation lors du gouvernement de ᶜAmr Ibn al-ᶜAs. Encore eût-il convenu d'en citer la seconde partie qui indique à tout le moins que, si l'évêque était satisfait que ᶜAmr respectât les biens des églises, la sérénité n'était pas le fait de la population. Voir également ci-dessous, chap. 19, texte n- 31.

546.*lbid.,* CXXI, trad. Zotenberg, p. 464-465 ; cf. trad. Charles, p. 200-201. Le traducteur Zotenberg suggère en note que ce paragraphe pourrait être « une autre version des faits rapportés par le paragraphe précédent ». Ceci est fort probable, ce que nous avons de cette chronique étant loin de constituer un texte homogène.

547.Maqrîzî, *Khitat,* I, 77, cité par Hinds (1972), repr. *Studies* 1996, 2, p. 33, n. 13.





rablement. On a néanmoins forcé la note sur ce point. D'une part, « les Égyptiens ne formaient pas un bloc anti-byzantin monolithique comme on l'a laissé entendre » ; d'autre part, « on doit insister sur le fait qu'il n'y avait pas de séparation nette entre les éléments ethniques grecs et coptes à la veille de l'invasion arabe, comme certains l'ont suggéré à tort » [28].

L'un des points sensibles, mais non le seul, de la politique des gouverneurs arabes à l'égard des Coptes sera celui de la fiscalité. Après ᶜAmr Ibn al-ᶜAs, les Coptes furent l'objet d'impositions de plus en plus lourdes. Pour le tout début du 8e siècle, nous avons pour en juger les nombreux papyri de Qurra Ibn Sharîk, gouverneur omeyyade entre 709 et 714[29]. Qurra imposa la *jizya* même aux coptes convertis à l'islam. Les multiples formes de la pression fiscale accrurent l'exode des paysans fuyant vers les villes pour échapper à l'imposition. Renforçant sur ce point l'étroit contrôle fiscal pratiqué anciennement par les Byzantins, Qurra innova : il créa un service particulier de « commissaire aux fugitifs » pour empêcher cette fuite, et se montra impitoyable dans l'application des mesures destinées à sauvegarder les « droits financiers » des califes. Les Coptes durent constater qu'ils n'avaient pas gagné au change. Leur première grande révolte aura lieu en 725-726, et d'autres suivront. Elles ne furent peut-être pas étrangères aux interrogations des juristes musulmans, soucieux, en bons casuistes, de savoir si l'Egypte avait été conquise sous le régime de la force ou sous le régime de la paix[30].

## 5. Un apologue

Parallèlement à l'aspect strictement événementiel de la conquête de l'Egypte, il est intéressant de voir comment le fait global en a été médité longtemps après par quelques auteurs

548. V. Cristides, *El,* VII, 155a, dans l'article « Misr ».
549. Sur cette collection, chap. 14, § 5 ; chap. 18, notice n$^{Q}$ 45.
550. Sur tous ces points, V. Cristides, *El,* VII, 154-161, «Misr»; A.S. Atiya, *El,* V, 92b *sq.,* «al-Kibt»; CE. Bosworth, *El,* V, 503a-504a, « Kurra b. Sharîk » ; Troupeau, *Histoire du christianisme,* t. IV, p. 426-429.



musulmans à travers la personnalité de $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As. L'apologue que je traduis ci-dessous se trouve dans l'*Histoire de la ville de Damas* d'Ibn $^{c}$Asâkir [12$^{e}$ s.], au chapitre consacré à $^{c}$Amr le conquérant de l'Egypte. On en retrouve une version parallèle presque identique chez un historien du 14$^{e}$ siècle selon une voie de transmission différente[31]. C'est à $^{c}$Amr lui-même qu'est attribué fictivement le récit :

> « Une armée de musulmans, dont j'étais le général *(amir),* partit en campagne. Nous arrivâmes à Alexandrie. L'un de leurs chefs dit : "Faites-moi venir quelqu'un, que je lui parle et qu'il me parle." Je dis : "Personne d'autre que moi n'ira le voir." J'y allai en compagnie d'un interprète. Lui-même avait un interprète. Il nous aménagea deux sièges élevés *(minbar).* Puis il dit : "Qui êtes-vous ?" Je dis : "Nous sommes les Arabes, gens d'épines et d'acacia. Et nous sommes les gens de la Maison d'Allah. Nous étions les plus mal pourvus quant à la terre, les plus misérables quant au genre de vie. Nous mangions la chair morte non saignée. Nous nous attaquions les uns les autres. Nous menions la vie la plus misérable qui soit parmi les hommes. Mais survint parmi nous un homme. Il n'était pas, alors, le plus noble d'entre nous ni le plus riche. Il dit : "Je suis envoyé de Dieu vers vous." Il nous ordonna ce que nous ne connaissions pas ; il interdit les choses auxquelles nous nous adonnions, et auxquelles s'adonnaient nos pères. Nous le traitâmes par le mépris et le qualifiâmes de menteur. Nous réfutâmes ses paroles. Mais d'autres gens que nous vinrent à lui et lui dirent : "Nous croyons que tu dis vrai et nous croyons en toi. Nous te suivrons et combattrons ceux qui te combattent." Il partit chez eux et nous, nous nous dressâmes contre lui. Nous le combattîmes. Il nous combattit et il eut le dessus sur nous et nous vainquit. Et il entreprit les Arabes qui étaient à proximité de lui ; il les combattit et il eut le dessus sur eux. Et si les Arabes que j'ai laissés derrière moi savaient quel est le genre de vie qui est le vôtre, aucun d'eux n'aurait de cesse qu'il ne vienne chez vous pour y participer."
> Alors l'autre se mit à rire. Puis il dit : "Votre prophète a dit vrai. Nos prophètes vinrent nous dire ce que votre prophète est venu vous dire. Nous les suivions. Mais des rois apparurent parmi

31. al-Dhahabî, *Siyar cflâm el-nubalâ'.*



> nous ; ils se mirent à se servir de tout cela selon leurs propres passions, détournant les ordonnances des prophètes. Quant à vous, vous avez soi-disant pris en compte ce qu'a ordonné votre prophète. Mais alors qu'aucun de nous ne vous combat, vous voici à le combattre et à le vaincre; alors qu'aucun de nous ne cherche à vous voler, vous voici à vous emparer de ce qui est à lui. Si vous agissez de la même façon que nous avons agi, et que vous délaissez l'ordre de votre prophète et agissez comme ont agi nos rois selon leurs propres passions, alors l'affaire est désormais entre nous. Vous n'êtes pas plus nombreux que nous, et vous n'avez pas plus de force que nous." »

Et ᶜAmr concluait :

« Je n'ai jamais parlé à un homme plus odieux que cet homme. »[yi]

Les différentes sources historiographiques de la conquête mentionnent une ou deux entrevues diplomatiques qui eurent lieu entre ᶜAmr Ibn al-ᶜAs et Cyrus, le patriarche et gouverneur byzantin d'Egypte. La première aurait été interrompue par la convocation de Cyrus à Constantinople où Héraclius l'aurait réprimandé pour avoir mené ces négociations. La seconde fois, Héraclius étant mort au moment du siège de Babylone, Cyrus revint investi par le nouvel empereur Héracléonas des pleins pouvoirs pour négocier la reddition d'Alexandrie. Les relations sur ces négociations ne se présentent pas sans variations ni contradictions et, comme pour les événements de la conquête, l'harmonisation entre les relations est souvent difficile à effectuer[33].

Le récit ci-dessus attribué à ᶜAmr pourrait à première vue se situer à **l'un** ou à l'autre moment de ces différentes négociations. En fait, il échappe à tout cadre événementiel. Nous avons d'autres exemples de ce genre de récit, et qui comportent les mêmes stéréotypes [34]. Le propos de l'auteur est ailleurs. ᶜAmr, le

551. Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XLVI, 159-160; trad. A.-L. de Prémare.
552. Ci-dessous, chap. 19, texte nᵉ31 ; comp. Tabarî, *Târîkh,* année 20; Ibn ᶜAbd-al-Hakam, *Futûh Misr,* p. 59 *sq.* ; Balâdhurî, *Futûh,* p. 309 *sq.* ; sur ce sujet, V. Cristides, *El,* **VII,** 156a-156b, dans l'article « Misr » ; Hoy-land, *Seeing* (1997), p. 574-590.
553. Par exemple le long récit de Sayf Ibn ᶜUmar sur les ambassadeurs arabes en présence du souverain persan Yazdagird avant la bataille de



| | |
|---|---|
| 622/1 | Muhammad à Yathrib. |
| | Expéditions et conquêtes dans la Péninsule arabe. Incursions dans les confins transjordaniens et syriens. |
| 629-30 / 8 | Délaite de Muta, près de la mer Morte devant les Byzantins. Mort de Muhammad. Califat d'Abû-Bakr. |
| 632/11 | |
| | Répression des révoltes et conquête de la Péninsule arabe. Incursions en Palestine. |
| 634/12 | Victoire de Gaza sur les Byzantins. Mort d'Abû-Bakr. Califat de ᶜOmar. |
| 635 /14 | Reddition d'Aelia / Jérusalem. |
| 636/15 | Victoire du Yarmouk sur les Byzantins. Occupation de Damas. Expéditions et conquêtes en Haute-Mésopotamie [Djezireh]. |
| 637/16 | Occupation de Baalbek, de Homs et de Hama. Défaite des Sassanides à Qâdisiyya. Occupation de Ctésiphon / Madâ'in capitale des Sassanides. |
| 641/20 | Victoire sur les Byzantins à Babylone en Egypte. Première invasion de Dwin en Arménie. |
| 638-642/17-21 | Conquête du Khûzistân. |
| 642/21 | Défaite sassanide à Nihâvend. Première occupation d'Alexandrie. |
| 644/23 | Assassinat de ᶜOmar. Élection de ᶜOthmân au califat. |
| 646/25 | Occupation définitive d'Alexandrie. |
| 656 / 35 | Assassinat de ᶜOthmân. Califat de ᶜAlî. Guerre civile. |
| 661/40 | Assassinat de ᶜAlî. |
| 661-680/41-60 | Califat de Muᶜâwiya à Damas, dynastie des Omeyyades. |
| 680-683/60-63 | Califat de Yazîd Ier (omeyyade) à Damas. Guerre civile. |
| 680/61 | Husayn, fils de ᶜAlî, tué à Karbalâ'. Naissance du chiᶜisme. |
| 683-692/64-73 | Guerre civile : Ibn al-Zubayr calife rival à La Mecque. |
| 685-705 / 65-86 | Califat de ᶜAbd-al-Malik (omeyyade) à Damas. |

| | |
|---|---|
| 692-3 / 72 | Fondation du Dôme du Rocher par $^{c}$Abd-al-Malik à Jérusalem. |
| 696/77 | Création d'une monnaie arabe-islamique par $^{c}$Abd-al-Malik. |
| 716/98 | Début de la conquête du pouvoir par les Abbassides. |
| 749/132 | Abû-l-$^{c}$Abbâs proclamé calife en Irak. |
| 750/132 | Défaite et massacre des Omeyyades. Dynastie abbasside. |
| 754-775/136-158 | Califat d'Abû-Ja$^{c}$far al-Mansûr (abbasside). |



héros, présente un véritable plaidoyer pour expliquer la conquête, beaucoup plus que pour la justifier d'ailleurs. Le nœud de son argument est la situation des Arabes. Avant la venue de leur prophète, ils étaient misérables et sans loi. Le prophète leur donna enfin des lois, qu'il fit triompher par les armes. Les Arabes s'inclinèrent. Devenus un peuple fort, ils viennent maintenant revendiquer leur place et leur part des richesses dont jouissent les autres, et ils le font par la conquête.

La réponse du gouverneur byzantin se place strictement sur le même plan. Il ne s'agit pas d'un débat d'apologétique religieuse - « votre prophète contre les nôtres » : tous les prophètes ont, selon lui, la même fonction qui est de donner des lois pour que les hommes cessent de s'attaquer les uns les autres. Il fait observer à $^{c}$Amr qu'en fin de compte, par sa conquête injustifiée - « personne d'entre nous ne vous combattait ou ne vous volait » -, il est en train de reproduire le modèle des rois antérieurs : ceux-ci avaient détourné les lois données par les prophètes en les mettant au service de leurs propres intérêts. S'il en est ainsi pour les uns comme pour les autres, qu'importent les discours sur les prophètes, on ne peut qu'en rire, et que le plus fort gagne. « Quel homme odieux ! » conclut $^{c}$Amr piqué au vif. Cet apologue est remarquable. *Se non è vero...*

Qâdisiyya et qui déploient le même argumentaire : Tabarî, *Târîkh,* I, 2221 *sq.* ; cf. Bal$^{c}$amî-Zotenberg, 1981, p. 143 *sq.* $^{c}$Amr lui-même n'avait pas attendu que Muhammad surgisse en prophète pour faire des affaires lors de ses nombreux voyages en Syrie, en Ethiopie et en Egypte, et pour y apprendre ce qu'il ne connaissait pas.

**TROISIÈME PARTIE**

# LES SCRIBES

**Repères chronologiques**

(Le second numéro est celui de l'année hégirienne)

**CHAPITRE 12**

## *Gens d écritures*

A L'ENTRÉE du 7$^{e}$ siècle de notre ère, les Arabes savaient écrire depuis longtemps. Comme partout au Proche-Orient, les rois, les chefs militaires, les prêtres, les seigneurs des tribus, les commerçants, les artisans et les gens pieux utilisèrent ou s'exprimèrent par l'écriture.

Ce fut le cas dans les royaumes successifs de l'Arabie du Sud (le Yémen) dont le premier monument écrit connu est du 7$^{e}$ siècle avant notre ère, au temps de l'ancien empire de Saba'. À partir de là, la documentation épigraphique de l'Arabie du Sud est très abondamment représentée jusqu'à la fin du 6$^{e}$ siècle de notre ère. Ce fut également le cas dans le royaume nabatéen de Pétra et de Hegra (Madâ'in Sâlih actuel), entre le 5$^{e}$ siècle avant et le 2$^{e}$ siècle après J.-C. Ce fut le cas,

enfin, dans le royaume de Kinda au Nord du Yémen entre les $2^{e}$ et $5^{e}$ siècles, et dans le royaume de Palmyre, dans le désert syrien, du $2^{e}$ à la fin du $3^{e}$ siècle. À quoi il faut ajouter les multiples inscriptions ou graffiti en langues arabes diverses - safaïtique, lihyanite, tha-moudéenne, et finalement arabe - qui parsèment le Nord de la Péninsule, les déserts jordano-syriens, le Néguev et le Sinaï[1].

La plus grande quantité des documents en est constituée par des textes courts, marquant dans la pierre un événement politique ou militaire précis, la dédicace d'un tombeau ou d'un sanctuaire, l'épitaphe d'une stèle, la construction ou la réparation d'un édifice, des invocations religieuses. Cela ne se limite pas

1. Dussaud, *Pénétration* (1955), *passim* et réf. ; Starcky, « Pétra » (1966), *passim* ; Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 89-137 *et passim,* et réf.





aux inscriptions sur des matériaux durs : nous trouvons aussi des manuscrits sur papyrus, concernant la vie commerciale : ainsi les contrats nabatéens découverts dans des grottes d'Engaddi, sur la rive ouest de la mer Morte [2].

## 1. Écritures au Sud

Le sud-arabique ancien est une langue sémitique propre aux Arabes du Yémen, distincte de ce que nous appelons communément l'arabe - qui est originellement le nord-arabique. Nous en connaissons les variétés par de très nombreuses inscriptions, principalement sur la pierre. L'écriture sud-arabique sur pierre est constituée de signes de formes géométriques et séparés les uns des autres, présentant de grandes qualités formelles et esthétiques. C'est par exemple celle des inscriptions de fondations, ou des mémoriaux de rois. Mais nous avons aussi un sud-arabique cursif moins soigné et où certaines lettres sont liées à d'autres; c'est l'écriture utilisée pour des missives concernant apparemment des affaires plus quotidiennes, inscrites sur bâtonnets de bois en forme de cigare ou de cône[3].

À côté de formulations courtes et laconiques, beaucoup de textes en sont de dimension moyenne. Ainsi des inscriptions de fondation de deux palais à Zafâr, capitale du royaume de Himyar [$2^{e}$-$6^{e}$ s.], qui datent de la seconde partie du $4^{e}$ siècle de notre ère. La plus longue des deux est celle du palais construit par un aristocrate yéménite juif, et elle témoigne de la présence de nombreux Yéménites de religion judaïque dans le pays à cette époque, jusque dans l'entourage du roi[4]. La langue et l'écriture des inscriptions des Himyar au Yémen étaient un héritage de l'empire de Saba' [$7^{e}$ s. avant-$3^{e}$ s. après J.-C], mais leur langue parlée était vraisemblablement différente de celle des Saba' \

554.Starcky, *op. cit.,* col. 918, 932 et réf.
555.Robin, *L'Arabie antique* (1991), *passim;* voir notamment p. 132-133.
556.*Ibid.,* p. 145 ; Zafâr est sur la côte de l'océan Indien ; c'est actuellement le site de Salâla, qui fait partie du sultanat d'Oman. S'y trouvait le château des souverains himyarites appelé Dhû-Raydân.
557.*Ibid.,* p. 95-96.

Certains textes sud-arabiques inscrits sur la pierre sont longs, parfois très longs. Plusieurs sont quasiment des documents d'archives. Ainsi Karib'îl, le «fédérateur» de l'empire de Saba', faisait au 7e siècle avant notre ère le bilan de son règne sur un énorme bloc de pierre déposé dans le temple de Sirwâh, au centre du pays, où il se trouve toujours. Les Minéens [fin 6e-début 2e s. avant J.-C], au cœur du Yémen également mais vers le Nord, évoquaient sur une courtine de l'enceinte de leur ville Yathill (aujourd'hui Barâqish) non seulement les points géographiques de leur rayonnement commercial, mais encore, entre autres, un conflit entre les Mèdes et l'Egypte dont leurs caravanes avaient réchappé. La grande inscription d'Abraha [± 535-565], vers la fin de l'époque himyarite, se trouve à Ma'rib, toujours au centre du pays. Abraha y reprenait à son compte la titulature impériale antique « roi de Saba' et de Dhû-Raydân et du Hadramawt et du Yémen et de leurs populations arabes sur le plateau et dans les terres basses ». Il faisait mémoire, entre autres choses, des travaux de réparation de la digue de Ma'rib, de la réception des ambassadeurs des différents empires et royaumes extérieurs, de la consécration d'une église à l'issue d'une campagne militaire contre des nomades en rébellion - car le royaume était alors chrétien. Enfin, nous avons même un poème de 27 vers, découvert sur une inscription de la fin du 1er siècle de notre ère à Qâniya, à 150 kilomètres au sud-est de Sanaa; la langue, mal connue, n'en est attestée jusqu'à présent que par ce texte [6].

## 2. Ecritures au Nord

Quant aux Arabes du Nord, les différentes variétés de leur langue furent longtemps parlées sans connaître d'écriture. Un

6. *Ibid., passim,* avec photographies, fac-similés et transcriptions ; voir en particulier p. 31 (temple Awwâm à Ma'rib) ; p. 57-58 (Karib'îl) ; p. 59 et 72 (Yathill / Barâqish) ; p. 122-125 (poème de Qâniya dont C. Robin fait l'hypothèse qu'il pourrait être l'ancêtre de la *qasîda* classique, c'est-à-dire du type de poème monorime connu dans la tradition arabe ultérieure). Voir aussi la traduction française de la grande inscription d'Abraha à la digue de Ma'rib par Gajda, dans Robin-Vogt (éd.), *Yémen,* 1997, p. 219.





alphabet arabe propre n'existant pas encore, elles furent écrites tout d'abord dans des graphies issues soit du sud-arabique soit du phénicien, et qui étaient en usage pour d'autres langues à différentes périodes. La langue safaïtique, dans la région nord-est de la TransJordanie, est nettement arabe dans son vocabulaire, mais les inscriptions en sont réalisées en des caractères d'origine sud-arabique, très anciens. La langue vernaculaire des Nabateens de Pétra était arabe, mais leur écriture et même leur langue épigraphiques étaient d'origine araméenne, et il en était de même chez les Arabes de Palmyre[7].

L'un des deux textes en langue arabe les plus anciennement attestés est écrit en caractères sud-arabiques. Il se trouve en plein cœur de la Péninsule arabe, à Qaryat al-Faw. Cette ville était l'ancienne capitale du royaume arabe de Kinda, dont l'histoire se situe entre le 2e siècle avant et le 5e siècle après J.-C, et dont il reste des vestiges importants (palais, temples, boutiques, monuments funéraires, etc.). Le texte dont je parle ici est l'épi-taphe, en dix lignes, d'un tombeau familial mis sous la protection du dieu Kahl, du dieu Allah et du dieu cAththâr al-Sharîq. On le situe vers la fin du 1er siècle avant notre ère[8].

Un autre texte en langue arabe, mais en écriture araméenne, a été découvert dans le Néguev, à cAyn-cAvdat. Il s'agit d'une inscription bilingue araméenne-arabe, chacun des deux libellés étant en écriture araméenne. L'on situe cette inscription à peu près à la même époque que celle de Qaryat al-Faw [1er-2e s.]. Si l'on met le libellé du texte arabe (deux lignes) en relation avec la partie en langue araméenne (trois lignes) à laquelle il est associé, il pourrait s'agir d'une invocation adressée au roi nabatéen déifié Obodat, « couplée avec une brève méditation sur

l'inéluc-tabilité de la mort » [9].

558.Dussaud, *Pénétration* (1955), p. 136-139 ; Starcky, « Pétra » (1966), col. 927-934, fac-similés et photographies ; voir aussi Nehmé, « Les inscriptions » (1994), p. 34, fac-similé et transcription d'inscriptions naba-téennes courtes.
559.Robin, *LArabie antique* ( 1991 ), p. 113-116 et réf. ; fac-similé p. 116. Qaryat al-Faw est à 280 kilomètres au nord de Najrân, à plus de 500 kilomètres au sud-est de La Mecque.
560.Testen, « $^c$En $^c$Avdat » (1996); selon Bellamy, «Arabie Verses» (1990), ce pourrait être un vers. Je remercie Pierre Larcher de m'avoir





Un troisième texte attesté en langue arabe et dont l'écriture est nabatéenne - forme particulière d'araméen - est la courte épitaphe du tombeau de Raqâsh « morte à Hegra au mois de tammûz de l'an 162» [267][,0]. Sur la même inscription, une ligne verticale en thamoudéen indique que cette dame était fille de $^c$Abd-Manât, « Serviteur de Manât », Manât étant une divinité féminine arabe connue chez les Nabatéens comme en Pal-myrène. L'anthroponyme $^c$Abd-Manât est bien connu également des généalogistes arabes plus tardifs [u]. Quant à Manât, elle sera mentionnée dans le Coran, associée à deux autres divinités féminines aussi connues dans ces mêmes régions[12].

Le texte arabe en écriture nabatéenne le plus important est célèbre chez les historiens arabisants. Il s'agit de l'épitaphe du tombeau d'Imru 1-Qays « roi de tous les Arabes ». Elle fut découverte en 1901 par Dussaud et Mac 1er à 1 kilomètre de Namâra en Syrie, sur l'emplacement d'un ancien poste romain à l'est du Djebel Druze, à une distance d'environ 120 à 130 kilomètres au sud-est de Damas, non loin de la frontière jordanienne actuelle. Cette épitaphe porte la date de 223 de l'ère de Bosrâ, qui correspond à 328 après J.-C. [e] Elle comporte cinq lignes, dont certains passages donnent encore lieu à des difficultés de lecture et d'interprétation :

> « Ceci est le tombeau d'Imru-1-Qays, fils de $^c$Amr, roi de tous les Arabes, celui qui ceignit le diadème, qui soumit les (Banou) Asad ( ?) et (la tribu) Nizar et leurs rois, qui mit en déroute Ma(dh)hidj (?)... Il est mort en l'an 223, le 7$^e$ jour de keslûl... »[14]

indiqué ces articles. Sur le roi nabatéen Obodas I$^{er}$, sa déification et les fouilles d'Avdat (ancienne Oboda), Starcky, « Pétra » (1966), col. 906.
561.Starcky, *op. cit.,* col. 925. Hegra est aujourd'hui Madâ'in Sâlih, au Nord-Ouest de l'Arabie Saoudite.
562.Ibn Hazm, *Jamhara.* index.
563.*Coran* 53, 19-20, versets dits « sataniques ».
564. Ancienne place forte des Nabatéens dans le Hawrân syrien, Bosrâ devint la capitale d'une province romaine en 105. L'ère de Bosrâ est celle de cette province ; elle commence le 22 mars 105.
565.Trad. partielle, d'après Dussaud, *Pénétration* (1955), p. 64. L'inscription se trouve au Musée du Louvre, Antiquités orientales 4083. Voir





La langue de cette inscription est arabe, non sans aramaïsmes cependant. La graphie en est nabatéenne. Ceci a, durant longtemps, amené les chercheurs à penser que l'alphabet nabatéen était directement à l'origine de l'alphabet arabe[15]. On pense aujourd'hui, plus généralement et ajuste raison, que celui-ci est plus directement lié à une origine syriaque. Notons cependant que l'écriture nabatéenne comme l'écriture syriaque sont des variétés de l'écriture araméenne, elle-

même issue du phénicien[16].

Les Arabes sont donc des « gens de l'écriture » *(ahl al-kitâb)* depuis des temps anciens, mais que l'on ne peut qualifier d'immémoriaux car leur mémoire est inscrite sur la pierre, le bois ou le papyrus. L'Arabie prise au sens large est une ancienne civilisation d'écritures[17].

## 3. L'écriture arabe

Le dernier-né des modes d'écriture utilisés par les Arabes pour leur langue est celui que nous connaissons aujourd'hui, la graphie arabe proprement dite. Celle-ci s'était déjà diffusée avant le 7e siècle. Dans le domaine épigraphique, la plus ancienne attestation que nous en avons est peut-être du début ou du milieu du 4e siècle de notre ère, dans le Sud de la Jordanie actuelle. C'est ensuite tout au long du 6e siècle qu'elle apparaît plusieurs fois dans des inscriptions, au Nord de la Jordanie et Syrie actuelles. Elle se manifeste enfin de façon plus usuelle à partir

également Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 116-117. Ce texte et sa traduction sont cités un peu partout dans les ouvrages spécialisés.

566. Dussaud, *op. cit.,* p. 63 et réf. ; Abbott, *The Rise* (1939), p. 1 *sq.*

567. Sur l'hypothèse d'une filiation syriaque de l'alphabet arabe, cf. Starcky, *op. cit.* (1966), col. 932-934; voir aussi D. Cohen, *Langues chamito-sémitiques* (1988), p. 32-33 : « L'écriture arabe continue en fait l'écriture nabatéenne, mais dès le vie siècle, probablement sous l'influence du syriaque, elle apparaît sous une forme de cursive, liant la plupart des lettres dans le mot. » Voir enfin Troupeau, « Réflexions » (1991).

568. Je n'entends pas ici l'expression « gens de l'écriture » au sens polémique qui est celui des musulmans dans leurs premiers écrits, mais simplement au sens arabe de base où *al-kitâb* veut dire tout simplement « l'écriture, la graphie ».





du 7e siècle, avant, durant et après l'expansion arabe des conquêtes. Malgré le petit nombre des attestations épigraphiques que nous possédons de l'écriture arabe jusqu'à la fin de la première moitié du 7e siècle, nous pouvons nous faire une idée de ceux qui écrivaient ou faisaient écrire en arabe sur la pierre. De loin en loin et tour à tour, nous avons affaire d'abord - peut-être - à un artisan travaillant à la restauration d'un temple en Jordanie du Sud ; puis au scribe d'un chef de tribu en Jordanie du Nord, à un groupe de pèlerins de saint Serge en Syrie, à un chef de guerre du roi ghassa-nide al-Hârith en Syrie, à un chef de tribu dévot de saint Jean-Baptiste en Syrie, à de pieuses personnes qui, au Néguev, demandent le pardon de leurs fautes au Seigneur de Moïse, ou de Moïse et de Jésus, ou au Seigneur de l'univers, et enfin au calife omeyyade Mucâwiya, construisant un barrage au Hedjâz en 678. Dès avant cette date, à partir des années 640, les supports matériels de l'écriture en arabe avaient cependant commencé à se diversifier : nous avons des écrits administratifs sur papyrus et des inscriptions sur les monnaies. J'évoquerai dans ce chapitre les attestations épigraphiques de l'écriture arabe jusqu'à la fin du 6e siècle.

*Le temple de Ramm*

La plus ancienne de ces inscriptions, celle du temple nabatéen de Ramm, à une cinquantaine de kilomètres à l'est de cAqaba, au Sud de la Jordanie actuelle, est intéressante en tant qu'attestation épigraphique de l'écriture arabe à un stade très ancien, caractérisé par son caractère fruste et inchoatif[18]. Son intérêt serait plus grand encore si nous pouvions être assurés de la correction des lectures qui en ont été faites et de l'exactitude, même approximative, des interprétations qui en ont été proposées. Cela ne semble pas être le cas pour le moment[19]. Notons cependant que

569. Sur le temple nabatéen de Ramm, Starcky, *op. cit.* (1966), col. 978-980; sur la région et son site en

général, *Jordanie* (Guides Bleus, 1986), p. 158-159. Les informations archéologiques et historiques de ce guide étant le plus souvent rédigées sur la base d'études spécialisées, voire par des spécialistes eux-mêmes, elles vont bien au-delà du registre touristique commun. Je n'hésite pas à y renvoyer mes lecteurs, ici comme dans la suite de cet essai.

570. H. Grimme, « Graffites du temple de Ramm » (1936), 90-95 ; Groh-mann, *Paléographie* (1971), p. 14-16; Bellamy, «Two Pre-Islamic » (1988), p. 370-372.





le temple de Ramm, où figurent aussi de nombreuses inscriptions nabatéennes, était dédié à Allât, Tune des divinités féminines les mieux connues de l'Antiquité arabe tardive, depuis les confins transjordaniens de la Péninsule jusqu'en Syrie. Elle fera, elle aussi, partie de la triade de divinités féminines mentionnées dans le Coran, dans les versets dits « sataniques »[20].

### *Umm al-Jimâl : le scribe fils de $^{c}$Ubayda*

Umm al-Jimâl est un site archéologique important, comportant de nombreux vestiges nabatéens, romains et surtout byzantins. Il est situé en Jordanie actuelle, à plus ou moins 90 kilomètres au sud de Damas. La ville, au 6$^{e}$ siècle, fut probablement sous la mouvance des rois de Ghassan, qui avaient une résidence plus au nord, à Jillîq. Mais le titre de roi y avait été porté par des Arabes bien antérieurement. S'y trouve, en effet, une inscription bilingue grecque-nabatéenne que l'on date du milieu du 3$^{e}$ siècle. Elle mentionne un nom bien connu des récits arabes anciens, celui de « Jadhîma roi des Tanûkh ». Celui-ci, selon les sources littéraires arabes ultérieures, était l'oncle du premier roi lakhmide de Hîra en Mésopotamie. Ce « roi » Jadhîma était sans doute le Seigneur des Tanûkh, importante confédération arabe qui avait émigré des rives de l'Euphrate en Syrie du Sud. Au 4$^{e}$ siècle, les Tanûkh, chrétiens orthodoxes, furent *iesfœderati* des Byzantins[2I].

Ce qui nous intéresse ici, c'est une autre inscription trouvée sur une dalle de pierre à Umm al-Jimâl, très courte et en langue et écriture arabes. Elle a été décryptée et traduite une première fois par Littmann en 1929, lecture qu'il révisa en 1949 :

571. Starcky, *op. cit.* (1966), col. 991-992, 994, 1001-1002; Dussaud, *Pénétration* (1955), *passim; Coran* 53, 19 *sq.* En l'absence, jusqu'à aujourd'hui, de toute attestation similaire que l'on aurait pu découvrir au Hedjâz, il est permis de se demander si les trois divinités féminines mentionnées dans les versets sataniques du Coran ne sont pas à situer dans un contexte jordano-syrien plutôt que dans un contexte hedjâzien.

572. Sur le site de Umm al-Jimâl dans son ensemble, *Jordanie,* Guides Bleus (1986), p. 126-129.





« Dieu ! pardon pour *Alyh* fils de $^{c}$Ubayda, scribe d'al-$^{c}$Ubayd, chef des Banû $^{c}$Amr... » [22]

Mis à part *Alyh,* que Littmann transcrit *Ulayh* mais qui peut être aussi bien *Aliyah* (Élie ?), les noms propres $^{c}$Ubayda, $^{c}$Ubayd et $^{c}$Amr sont bien attestés dans l'onomastique arabe générale. Les clans ou familles de Banû $^{c}$Amr y sont très nombreux. Il en est même un chez les Ghassan : $^{c}$Amr Ibn Jafna était le grand-père du roi ghassanide bien connu al-Hârith b. Jabala [2]\ Nous savons que les commanditaires des inscriptions, ici al-$^{c}$Ubayd chef des Banû $^{c}$Amr, recouraient à des scribes spécialisés qui gravaient leurs inscriptions selon leurs instructions et qui y ajoutaient leur propre nom. Ce fait très ancien est une donnée constante des inscriptions, même pour les graffiti.

Nous avons ici une invocation religieuse. Dieu y est invoqué par le vocatif direct *Allah,* et non

pas *al-llâh* comme dans la formule propitiatoire indirecte des pèlerins de saint Serge que nous verrons par la suite. Les anciennes formules d'invocation et de pèlerinage, chez les Arabes de la Péninsule, utilisaient la forme vocative augmentée *Allah-umma,* sur laquelle les philologues arabes anciens, comme les chercheurs modernes, se sont beaucoup interrogés[24].

Si la lecture de l'inscription est correcte, le «pardon » est demandé à Dieu en utilisant le verbe Gh-F-R ; on retrouve ce verbe dans une inscription de Hîra du 6e siècle également. On le retrouvera en abondance dans les graffiti arabes pieux du Néguev dans la première partie du 7e siècle, puis, en 58 H [677-8], dans l'inscription du calife omeyyade Mucâwiya au Hedjâz. Il est donc ancien, souvent répété dans les invocations des inscriptions avant ou contemporain des débuts de l'islam. Il sera très utilisé ainsi que ses dérivés dans les écritures religieuses islamiques à propos du « pardon ».

Les spécialistes ont situé cette inscription au 6e siècle, sans préciser davantage. Etant donné la configuration de son écriture,

573.Combe-Sauvaget-Wiet, *Répertoire* ( 1931 ), 1,4-5 ; Abbott, *The Rise* (1939), pi. I, 5 et réf.; comp. Bellamy, «Two Pre-Islamic » (1988), p. 372 *sq.*
574.Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 372.
575.Jeffery, *Foreign* (1938), p. 67 ; voir aussi Kister, *Society* (1990), I.





on pourrait faire l'hypothèse qu'elle est antérieure à 512, date approximative de l'inscription de Zabad présentée ci-après.

*Zabad : les pèlerins arabes de saint Serge*

Zabad est une petite ville de Syrie du Nord, à une quarantaine de kilomètres au sud-est d'Alep. On y a trouvé une inscription votive bilingue syriaque-grecque qui date du 24 septembre 512 de notre ère ; elle concerne la fondation d'un *martyhon* dédié à saint Serge. L'inscription syriaque-grecque se trouve sur le linteau de la porte du sanctuaire. Une inscription bilingue grecque-arabe, «plutôt un graffite qu'une inscription» (Nau), y a été ajoutée à un moment que l'on ne peut déterminer de façon précise mais que l'on situe aussi dans le courant du 6e siècle à partir de 512. Ce graffito est, en arabe, une invocation demandant à Dieu d'assister cinq personnes nommément désignées :

> « Que Dieu *(al-Ilâh)* assiste Sergios fils d'Amat-Manâf et Hélias (ou Tobie?) fils d'Imru 1-Qays et Sergios fils de Sacd et *Stru* ( ?) et Sergios... » [25]

La liste de noms qui figurent dans l'inscription est intéressante à plus d'un titre. Les noms personnels - que nous appelons les prénoms - sont ici visiblement issus de l'hagiographie chrétienne grecque ou syriaque : nous avons trois Sergios, un Tobyâ (Tobie ?) ou Hélias (Élie ?) suivant les lectures[26]. Un Tôbyâ fait partie de la légende hagiographique syriaque d'Abgar, roi arabe d'Édesse, qui se serait converti au christianisme, lui et son peuple, grâce à la prédication de l'apôtre Thaddée[27]. Hélias est sans doute Elie, le prophète biblique. *Stru* reste indécis [28].

576.*Répertoire,* 1, 2-3, n°2 et réf. ; fac-similé présenté dans différents ouvrages (Abbott, Blachère, Grohmann, etc. ; voir Bibliographie générale). Les inscriptions de Zabad se trouvent au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles. Ci-dessous, chap. 19, textes n°32a et b, traduction de la partie grecque du graffito et de l'inscription bilingue grecque-syriaque.
577.Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 97, optait pour « Tobi ».
578.Eusèbe, *Histoire ecclésiastique,* I, XIII, 11-14. On sait qu'en réalité le premier roi chrétien d'Édesse, Abgar VIII, régna de 179 à 214.
579.*Sôter* (Sauveur) avait été le qualificatif du premier Ptolémée d'Egypte [367-283 avant J.-C]. Ce fut le nom du douzième évêque de Rome [± 166-174 après J.-C], célébré comme saint.

La récurrence du nom de *Sergios,* tant dans l'inscription bilingue grecque-syriaque que dans le graffito bilingue grec-arabe, est sans doute l'indication d'une vénération particulière pour saint Serge, dit « l'Arabe ». Celui-ci était en fait un officier romain chrétien qui avait été martyrisé en 305 sous l'empereur Dioclétien. Son grand pèlerinage, très fréquenté par les Arabes, se tenait au sud du cours supérieur de l'Euphrate, à Sergiopolis, à 80-90 kilomètres à l'est-sud-est de Zabad[29]. La ville de Sergiopolis deviendra ultérieurement la résidence du calife omeyyade Hishâm fils de $^{c}$Abd-al-Malik [724-743] sous le nom de Rusâfa[30].

Quant aux filiations des personnes qui sont mentionnées sur notre inscription, elles sont visiblement arabes. Le premier Sergios est fils de *Amat Manâf,* la « Servante de Manâf». Manâf était une divinité arabe antique, dont le culte nous est attesté par maintes inscriptions[31]. Un ancêtre des Quraysh de La Mecque était nommé $^{c}$Abd-Manâf, « Servant de Manâf ». Tobyâ / Hélias, quant à lui, est fils d'Imru-1-Qays, nom que nous connaissons déjà et qui est très répandu dans l'onomastique arabe ancienne. Le deuxième Sergios est fils de Sa$^{c}$d, nom arabe très répandu également[32]. Ajoutons à cela que trois des quatre personnes dont les noms figurent sur la partie grecque du graffito s'appellent *Azizos,* ce qui fait penser à un nom arabe *($^{c}$Azîz)* grécisé [B]. Nous avons là, en somme, et ramassé en quelques anthroponymes, un bel exemple de symbiose onomastique syro-gréco-arabe.

*Usays : Ibrâhîmfils de Mughîra à son poste de garde*

L'inscription d'Usays, en Syrie, à environ 105 kilomètres au sud-est de Damas, a été découverte entre 1962 et 1964 dans les

580.H. Charles, *Le Christianisme des Arabes nomades,* p. 29-35 ; Sha-hîd, *Byzantium... Sixth Century* (1995), p. 949-962; voir ci-dessus, chap. 2, § 4, notes 30 et 31.

581.Après la chute des Omeyyades d'Orient en 750, $^{c}$Abd-al-Rahmân, le petit-fils de Hishâm, qui réchappa au massacre de sa famille, rétablit la dynastie en Espagne, et fonda au nord-ouest de Cordoue une résidence champêtre à laquelle il donna le nom de Rusâfa en souvenir de celle de Syrie.

582.Références dans *El,* VI, 333a-b, « Manâf», par T. Fahd.

583.Ibn Hazm, *Jamhara,* index.

584.Ci-dessous, chap. 19, texte n$^{a}$32a. Le nom $^{c}$Azîz figure deux fois dans les généalogies anciennes d'Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 332 et 405.



vestiges d'un site urbain au pied du Djebel Says (ou Usays)[34]. Elle est datée de 423 de l'ère de Bosrâ, année qui, dans notre ère, va de mars 528 à mars 529.

> « Ibrâhîm fils de Mughîra al-Awsî. Le roi al-Hârith m'a envoyé au poste de garde de Sulaymân en l'année 423. »[35]

C'est à partir de l'inscription d'Usays que nous pouvons mesurer le chemin parcouru par l'écriture arabe depuis le protoarabe très fruste du temple de Ramm, bien qu'on ne sache pas par quelle filière ni même s'il s'agit d'une filière unique ou continue. À Usays, l'écriture arabe est tout à fait réalisée telle que nous la connaissons aujourd'hui ; les formes des lettres et les liaisons sont parfaitement assurées. D'autre part, le vocabulaire et les noms propres sont arabes ou définitivement arabisés lorsqu'il s'agit d'emprunts, et la syntaxe arabe de cette courte phrase est bien en place.

Contrairement à ce que l'on a pensé durant un certain temps [%], l'usage du nom propre de

personne *Ibrâhîm* (= Abraham) est ici attesté en langue et en écriture arabes longtemps avant qu'il n'apparaisse sous cette même forme dans les récits islamiques sur le prophète Abraham. Cela n'a rien d'étonnant si l'on sait que les Arabes fréquentaient, déjà au 5e siècle, le pèlerinage du patriarche Abraham à Hébron[37]. Quant au nom propre *Sulaymân,* qui est ici attribué à un poste de garde, il est originellement la forme, arabisée à partir du syriaque *Shèlîmûn,* du nom du roi biblique Salomon. La forme arabe de son nom est attestée dans la poésie ancienne, en particulier chez un poète de l'entourage des Ghassan et qui fréquenta également les Lakhmides de Hîra[38]. C'est sous cette forme qu'on le retrouvera dans les

585.H. Gaube, *El,* Suppl. 3-4, 228b-229b, « Djabal Says » (1981).
586.Grohmann, *Palàographie* (1971), p. 16-17, fac-similé et analyse; Shahîd, *Byzantium... Sixth Century* ( 1995), p. 117-124, fac-similé et étude philologique, onomastique et historique ; H.I. MacAdam, « A Note » (1996).
587.Jeffery, *Foreign* (1938), p. 45 et réf.; cf. également Schulthess, Lejttco/i(1903),p. 2b.
588.Sozomène, *Histoire ecclésiastique,* II, 4, 2.
589.Il s'agit d'al-Nâbigha al-Dhubyânî [fin du 6e s. après J.-C] ; Abû-1-Faraj, *Aghânî,* XI, 6.





récits islamiques sur le roi Salomon. La tradition philologique arabe médiévale savait que ce nom était un emprunt arabisé *(mucarrab)* *>. Les noms arabes des personnages bibliques *Ibrahim* et *Sulaymân* étaient donc anciennement en usage dans l'onomastique courante comme dans l'écriture arabes ordinaires[40].

Comme c'est le cas pour la majorité des textes lapidaires, le laconisme du contenu ne doit pas nous porter à en sous-estimer l'intérêt si nous le mettons en rapport avec ce qui nous est connu par ailleurs. Le roi dont il s'agit est al-Hârith Ibn Jabala, le roi bien connu des Ghassan [529-569], au tout début de son règne. Il affirme dès ce moment-là son contrôle militaire sur une région déterminée qui a pour centre Usays, une localité déjà ancienne puisqu'on a trouvé des monnaies romaines sur son site. Cette localité se développera encore sous le calife omeyyade al-Walîd [705-715] qui y aura une résidence. Elle n'est plus aujourd'hui qu'un site archéologique.

Le chef militaire envoyé au poste de garde, Ibrâhîm Ibn Mughîra, s'il n'est pas de la tribu des Ghassan, lui est apparenté, selon, du moins, les généalogies anciennes : il est *Awsî,* c'est-à-dire de la tribu des Aws[41]. Nous retrouverons des clans de la tribu des Aws cent ans plus tard, installés dans le Hedjâz, et faisant partie de l'histoire des débuts de l'islam à Yathrib : des « Fils des Aws » *(Banû l-Aws)* sont mentionnés, ainsi que leurs affiliés juifs, dans la charte de la confédération de Muhammad. Par ailleurs, le clan des Aws-Allâh sera un élément important de la politique interne à Yathrib / Médine [42].

Jeffery, *Foreign* (1938), p. 178 et réf.
590.La lecture « Sulaymân » de notre inscription a donné lieu à de savantes discussions contradictoires, sur la base d'un texte du géographe grec Claude Ptolémée [m. ± 168 après J.-C] qui donnerait à penser que le nom « Salmân » *(Asalmanos)* pourrait être celui du Djebel Says lui-même. Mac Adam, « A Note » (1996) et réf. Merci à C. Robin et à P. Larcher de m'avoir signalé cet article.
591.Sur les Aws, Ibn *Hazm,Jamhara,* p. 331 *sq.*
592.Voir ci-dessus, chap. 5, § 4 et n. 26 ; Lecker, *Muslims, Jews and Pagans (1995), chap.* 2.

*Haïr an : un chef de tribu dévot de saint Jean-Baptiste*

La dernière en date des inscriptions syro-arabes connues avant le 7e siècle est celle de Harrân, en Syrie, à environ 80 kilomètres au sud de Damas, au nord-ouest du Djebel Druze 4\ Elle est bilingue grecque-arabe. Selon le texte grec, il s'agit de la dédicace d'un *martyrion* consacré à saint Jean-Baptiste. Comportant quatre courtes lignes, elle est datée de 463 de l'ère de Bosrâ, correspondant à 568 après J.-C. :

> « Moi, Sharâhîl fils de Zâlim, j'ai bâti ce *martyrion* en l'année 463, un an après la destruction de Khaybar. » ^

Les remarques faites ci-dessus à propos de l'écriture de l'inscription d'Usays peuvent être réitérées et de façon plus appuyée encore à propos de l'inscription de Harrân : une écriture arabe bien constituée à partir d'un modèle syriaque, des lettres et des liaisons bien assurées, un vocabulaire et une syntaxe bien en place.

Une croix stylisée entourée d'un cercle précède le mot de *martyrion* (transcrit *martûl* en arabe). Les noms « Sharâhîl » et « Zâlim » font partie de l'onomastique arabe ancienne. Il s'agit d'un arabe chrétien. La filiation est indiquée par l'araméo-syriaque *bar, «* fils de », et non par l'arabe *bn.* Dans la partie grecque de l'inscription, où son nom personnel et sa filiation ne figurent pas, il porte le titre byzantin de *phularchos,* phylarque, « chef de tribu ».

Des doutes se sont fait jour à propos de l'allusion finale éventuelle à une mise à sac de Khaybar, au Hedjâz dans le Nord-Ouest de la Péninsule, à 150 kilomètres au nord de Yathrib. Il serait, en effet, tout à fait singulier que la dédicace d'un *martyrion* comporte une mention de ce genre[45].

593. Localité homonyme, mais différente, de la Harrân des sabéens, en Haute-Mésopotamie, dont il a été question ci-dessus, chap. 9, § 3.
594. *Répertoire,* I, p. 3-4, n°3 et réf. ; Grohmann, *Paldographie* (1971), fac-similé, p. 17. L'inscription a été reproduite en fac-similé, et étudiée par de nombreux auteurs : par exemple N. Abbott 1939, R. Blachère 1952, Robin 1991,1. Shahîd 1995.
595. Information orale récente de C. Robin. Cependant, nous voyons bien Abraha, le roi yéménite, à la même époque, mentionner successive-





L'interprétation reçue initialement s'appuie, entre autres, sur le fait que l'on parle, dans les sources arabes, d'une incursion du roi des Ghassan al-Hârith Ibn Jabala [529-569] contre cette oasis prospère habitée par des juifs, et à laquelle Sharâhîl le phy-larque, auteur de l'inscription, aurait pu participer[46]. Soixante ans plus tard, Muhammad, à son tour, attaquera l'oasis juive de Khaybar et la conquerra.

Peut-être trouvera-t-on un jour une inscription arabe antérieure à l'islam dans le Hedjâz. Pour l'instant, à ce sujet, nous en sommes réduits au domaine arabe du Nord.

* * *

Les inscriptions arabes du 6e siècle mériteraient le qualificatif de « syro-arabes », à la place de celui de « coufiques » par lequel elles ont été parfois qualifiées bien que la ville de Kûfa n'existât pas encore [47]. Elles nous renseignent, en effet, sur l'aire géographique où l'écriture arabe était pratiquée et sur ses utilisateurs : des Arabes de la Jordanie et de la Syrie ghassanides, principalement chrétiens. De plus, nous y constatons, au fil du temps, une influence de plus en plus accusée de la graphie syriaque. Le modèle syriaque de l'écriture arabe est bien illustré par les inscriptions christo-palestiniennes en mosaïques du 6e siècle[48]. Ces dernières annoncent quant à leur forme graphique ce que seront un siècle plus tard, mais en arabe, les inscriptions islamiques

du Dôme du Rocher à Jérusalem.

ment, sur la grande stèle de Ma'rib, sa victoire sur des rebelles, ses travaux de restauration de la digue et l'église qu'il a fait consacrer sur le site.

596. Ibn Qutayba, *Ma^c^ârif,* p. 642 ; Shahîd, *Bvzantium... Sixth Century* (1995), p. 325-331; L. Veccia Vaglieri, *El,* IV, 1170a, dans l'article « Khaybar » et réf.

597. Sur les dénominations « coufique » ou « hijâzien » attribuées au type d'écriture des anciens textes islamiques, cf. F. Déroche, *Codicologie* (2000), p. 234 ; Id., *Catalogue* (1983), p. 35 *sq.* ; Y. Râgib, « L'écriture des papyrus arabes » (1990), p. 14 et p. 26, n. 1 et réf.

598. Par exemple le pavement de l'église inférieure, à ^c^Ayûn Mûsâ, au pied du mont Nébo, en Jordanie : M. Piccirillo, « Une petite église » (1988), p. 51 ; merci à Solange Ory de m'avoir fait admirer ces reproductions.

CHAPITRE I 3

# *Hîra la Blanche*

## 1. Anbâr, Hîra et l'écriture arabe

Des traditions littéraires arabes persistantes situent l'origine de l'écriture arabe à Anbâr, sur la rive gauche du moyen Euphrate, d'où elle serait passée à Hîra, sur la rive droite. C'est à partir de Hîra qu'elle se serait diffusée, profitant des multiples liens de la capitale lakhmide avec les autres régions du domaine arabe. Nous en avons l'écho, en effet, jusqu'au Hedjâz, dans les générations qui précédèrent immédiatement ou qui furent contemporaines des débuts de l'islam, et principalement par les circuits commerciaux. De fait, l'écriture arabe telle qu'elle s'est finalement épanouie doit sa configuration au syriaque, Anbâr étant un des lieux d'implantation du christianisme d'expression sémitique en langue syriaque.

Le site d'al-Anbâr est bien connu, sur la rive gauche de l'Eu-phrate, à une soixantaine de kilomètres à l'ouest de la future Bagdad. Existant antérieurement aux Sassanides, Anbâr, en raison de son importance économique et stratégique, fut développée par ces derniers qui lui donnèrent le nom de « Shapûr le Victorieux », dans la seconde moitié du 3^e^ siècle. Anbâr était la tête du système d'irrigation de la région cultivée de l'Irak, et une ville de garnison nantie d'une citadelle avec des entrepôts '. Au 6^e^ siècle, elle faisait partie d'une région, entre l'Euphrate et le Tigre, appelée en syriaque *Beth Aramayè,* « le pays des Araméens » [2]. Sa popu-

599. *Anbâru,* en persan, signifie « entrepôt » ou « grenier ».

600. Les chrétiens de langue syriaque, dans leurs chroniques, se désignent fréquemment eux-mêmes sous le nom d'Araméens, par opposition aux Grecs.



Chronologies sassanide et lakhmide

| *Sassanides* | *Lakhmide s* |
|---|---|
| Ardashir Ier (216-242) | |
| Shapûr 1er (242-272) | cAmr Ibn cAdî ± 270 [Arrivée des manichéens à Hîra, ± 272. Manuscrit manichéen copte] |
| Hormizd Ier (272-273)<br>Bahrâm Ier (273-276)<br>Bahrâm II (276-293) | |
| Narseh (293-302) | [Stèle de Narseh à Païkûlî entre 293 et 296 : cAmr « roi des Fils de Lakhm » prête allégeance à Nar-seh] |
| Hormizd II (302-309) | |
| Shâpûr II (309-379) | lmru-1-Qays Ibn cAmr [m. 328] [Inscription de Namâra] |
| Ardashîr II (379-383) | |
| Shapûr III (383-388) | *[Interrègne .flou historique)* |
| Bahrâm IV (388-399) | |
| Yazdagird Ier (399-420) | Nu°mân Ier (±400-418) |
| Bahrâm V (420-438) | Mundhir *[Ier]* Ibn al-Nucmân (± 418-452) |
| Yazdagird II (438-457)<br>Hormizd III (457-459) | |
| Fîrûz (459-484) | Mundhir II [dates incertaines] |
| Balash (484-488) | al-Aswad [dates incertaines] |
| Kubâdh Ier (1) (488-496)<br>Djâmâsp (496-499) | |
| Kubâdh Ier (2) (499-531) | Nucmân 11 (499-502)<br>[Hârith b. cAmr des Kinda, roi de Hîra, 502-503] |
| Khusraw Ier (531-579)<br>[Anûshirwân] | Mundhir III (503-554)<br>[Inscriptions Abraha, 547 et 552]<br>cAmr Ibn Mundhir [Ibn Hind] (554-569)<br>[Inscription du monastère de Hind l'Ancienne] |
| Hormizd IV (579-590) | Qâbûs (± 569-573)<br>Mundhir IV (± 575-580)<br>Nucmân III [Ibn Mundhir] (± 580-602) |
| Bahrâm VI (590-591) | [cAdî b. Zayd poète et conseiller de Nucmân III, et secrétaire de Khusraw II pour les affaires arabes] |
| Khusraw 11 (591-628)<br>[Parvîz] | [Mise à mort de Nucmân III en 602. Fin de la dynastie] |
| Entre 604 et 611 : détail | e sassanide de Dhû-Qâr devant les tribus de la |
| confédération arabe des | Bakr en rébellion. |
| Kubâdh II (628)<br>Ardashîr III (628-630) | |
| [Crise dynastique] (630-6: | 1) |
| Yazdagird III (632-651) | [635-651 : conquête arabe de l'Empire sassanide] |



lation était diverse, les Arabes s'y mêlant aux Araméens et aux Persans. La ville était le siège d'un évêché nestorien et d'un évê-ché jacobite. Au milieu du 8e siècle, elle sera la résidence du premier calife abbasside, qui la développera encore \

Il y avait aussi à Anbâr un important centre juif[4]. C'était non loin de là, dans la capitale perse de Ctésiphon, que résidait l'exi-larque, autorité administrative et représentative des juifs auprès du souverain. Et c'était dans l'ancienne Babylonie, entre les cours inférieurs du Tigre et de l'Euphrate, que, vers la fin du 6e siècle, les premiers maîtres « Geonîm » avaient pris leurs fonctions dans les académies juives de Pumbaditha et de Sura, perpétuant et mettant en ordre la tradition du Talmud dit de Babylone. Les traditions juives pèseront de tout leur poids sur les idées religieuses de l'islam naissant, mais, toujours selon les traditions arabes, le véhicule en sera initialement l'écriture arabe diffusée à partir de Hîra[5].

Hîra [6], la capitale du royaume lakhmide, était située à proximité du cours moyen de l'Euphrate, au sud-est de l'actuelle Nedjef en Irak. Les sources géographiques arabes utilisent le nom « al-

Hîra » alternativement pour la cité elle-même et pour la région environnante. Hîra semble avoir joué un rôle important non seulement dans la diffusion de l'écriture arabe dans la Péninsule, mais encore dans l'expansion de courants de pensée religieuse comme le manichéisme, d'une part, dont nous percevons les traces jusqu'au Hedjâz à la veille de l'islam, et le christianisme nestorien, d'autre part, qui se diffusa sur la côte orientale de l'Arabie.

Enfin, sans doute plus que chez les Ghassan, un pôle d'activité et de création littéraire en langue arabe, principalement poétique, se constitua autour des Lakhmides. Nous aurons encore longtemps, chez les anthologues et les historiographes des siècles postérieurs, l'écho des poètes gravitant autour de Hîra. L'évocation de l'écriture et des textes faisait partie de l'imagerie

601.*El,* I, 499, « al-Anbâr » ; cf. Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 45 ; Tabarî, *Târîkh,* I, 747-749 ; Yâqût, *Buldân,* I, 257b, « al-Anbâr ».
602.*El,* I, 499a, dans l'article « al-Anbâr » ; Morony, *Iraq,* p. 319-320.
603.Ci-dessous, chap. 16, § 2.
604.*Hîrtâ* en syriaque. Voir Morony, *op. cit.,* p. 151-155.





poétique de ces derniers. Ainsi ce vers de Labîd Ibn RabFa [m. ± 660] :

*Vestiges (des campements) révélés par les eaux vives comme Des textes dont les plumes ont ravivé les lignes* [7].

Dans le domaine culturel arabe du Proche-Orient, Hîra semble donc avoir été à la charnière de l'Antiquité tardive et de la période islamique. Aussi est-il nécessaire de nous y attarder quelque peu[8].

## 2. Les rois de Hîra

La connaissance du royaume arabe lakhmide nous est relativement accessible tout d'abord par les sources orientales chrétiennes, principalement celles de langue syriaque. Celles-ci se situent dans les perspectives propres aux Églises chrétiennes concernées d'une façon ou d'une autre par Hîra.

Les récits arabes collectés et compilés aux 8e- 10e siècles et qui concernent les rois lakhmides ne manquent pas non plus. Il est souvent difficile d'en démêler les éléments proprement historiques d'avec les enrobements littéraires dans lesquels les informations nous parviennent après une longue période de transmission orale et écrite. Mais malgré leur caractère tardif et le conditionnement islamique qui peut parfois les affecter, ils sont un élément essentiel pour notre connaissance de Hîra et de ses rois envisagés du point de vue des traditions arabes [9].

605.Labîd, *Mu^c^allaqa,* trad. P. Larcher, p. 117, vers 8. Dans sa jeunesse, le poète Labîd fit partie d'une délégation de sa tribu auprès du dernier roi de Hîra Nu^c^mân **III.** Abû-1-Faraj, *Aghânî,* XV, 352-354, 366. « Les plumes » traduit le terme *qalam* (au pi. *aqlâm) :* le « calame », terme grec *{kalamos,* « roseau », servant à écrire), était passé également en syriaque et en éthiopien. On le retrouve dans le Coran, notamment sous la forme d'un serment : « Par le *qalam* et ce qu'ils écrivent ! », *Coran* 68, 1.
606. Ce chapitre 13 sera celui d'une présentation générale. Le chapitre suivant sera consacré à l'écriture.
607.Une sorte de dossier en est présenté par ^c^Arif ^c^Abd-al-Ghanî, *Târîkh al-Hîra.* Voir la Bibliographie générale.

*De simples gouverneurs ?*

La dynastie lakhmide de Hîra dura trois siècles et demi environ, à partir de la seconde partie du 3e siècle de notre ère jusqu'aux premières années du 7e siècle. Le premier roi en fut probablement cAmr Ibn cAdî. Il est mentionné avec le titre de roi sur la stèle bilingue moyen persan-parthe de Paikûlî, gravée entre 293 et 296 par le souverain sassanide Narseh auquel il venait de prêter allégeance[10]. Par l'inscription tombale de Namâra en Syrie du Sud, nous connaissons également « Imru-1-Qays Fils de cAmr, roi couronné de tous les Arabes, qui régna sur les Asad et les Nizâr... » et « mourut en l'an 223 » [328 après J.-C.]. Il s'agit vraisemblablement du fils du premier roi de Hîra cAmr Ibn cAdî indiqué ci-dessus, mais le 4e siècle est encore dans le flou aux yeux de l'historien en ce qui concerne les rois de Hîra[11].

En revanche, l'association des sources grecques, syriaques, persanes et arabes permet de suivre de façon plus sûre les règnes des deux rois lakhmides de la première moitié du 5e siècle, Nucmân Ier et Mundhir Ier, et surtout les règnes des rois du 6e siècle. Nucmân Ier [m. 418] est connu des sources chrétiennes pour l'admiration qu'il vouait à l'ascète Siméon le Stylite[12]. Dans les sources arabes, son nom est associé à la construction du palais de Khawamaq à l'est de Nedjef, et au fait qu'il quitta finalement son trône pour mener une vie ascétique [13]. Son fils Mundhir Ier régna plus de trente ans. Ce fut grâce aux troupes arabes que le Sassanide Bahrâm V put conquérir le pouvoir qui lui était disputé à Ctésiphon. Mundhir fut aux côtés des Sassa-nides lors de la guerre byzantino-perse de 421-422. Celle-ci se conclut par un traité assurant la liberté religieuse pour les chrétiens dans l'État sassanide d'une part et celle des zoroastriens dans l'État byzantin d'autre part[14].

608. M. Tardieu, « L'arrivée » (1992), p. 15 ; Seston, « Narsès » (1939). p. 229-230; Morony, *El,* IX, 76a, dans l'article « Sâsânides ».
609. Ci-dessus, chap. 12, §2 et n. 14.
610. Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 38.
611. Yâqût, *Buldân,* II, 401a-403b, « al-Khawarnaq » ; *El,* IV, 1164a, dans l'article « al-Khawarnaq ».
612. Morony, *El,* IX, 79b, dans l'article « Sâsânides ».





Au 6e siècle, Mundhir III régna plus de cinquante ans [503-554]. Il joua un rôle majeur dans la politique arabe des Perses à laquelle il fut étroitement associé, notamment contre l'Arabie du Sud, recevant des ambassadeurs et envoyant les siens. Son nom et celui de son fils cAmr, lequel est connu généralement des sources arabes par sa filiation maternelle « Fils de Hind », figurent sur deux inscriptions sud-arabiques d'Abraha, roi du Yémen, datées respectivement de ce qui correspond à 547 et 552 de notre ère. cAmr Fils de Hind est également mentionné dans l'inscription de fondation du monastère de sa mère Hind l'Ancienne à Hîra, dont je reparlerai[15]. Quant au dernier roi lakhmide Nucmân III, il fut souvent en conflit avec différents clans arabes. Mais c'est surtout à son nom qu'est attaché le rayonnement culturel arabe de Hîra, sans que soit exclu pour autant le rôle qu'ait pu jouer l'un ou l'autre de ses prédécesseurs à ce sujet.

Les Lakhmides menèrent donc dans le cadre de l'allégeance persane leur propre politique comme le firent de leur côté les rois des Ghassan dans le cadre de l'allégeance byzantine[16]. cAbû-l-Baqâ', l'auteur du 12e siècle, peut-être en vue de mieux mettre en valeur la dynastie arabe irakienne des Banû Asad de son temps - qui était elle aussi, d'ailleurs, sous l'allégeance des Persans Bouyides puis des Turcs Seljouqides -, semble avoir tendance à présenter les Lakhmides comme de simples gouverneurs au pouvoir limité et complètement à la solde de leurs maîtres sassanides[17]. En fait, et non sans contradiction, les informations qu'il fournit sur la politique des

rois de Hîra et sur leurs relations avec les tribus arabes mettent plutôt en lumière leur politique efficace au service de leur propre pouvoir :

> « La majeure partie de leurs revenus leur provenaient des bénéfices qu'ils tiraient du commerce, du butin qu'ils faisaient lors des incursions *(maghâzî)* contre les tribus arabes et aux confins du *Shâm* et dans tous les territoires qu'ils attaquaient. Ils percevaient le tribut des Arabes qui leur obéissaient et dont ils avaient triomphé. C'est de cette

613.Ci-dessous, chap. 14, §2.
614.ᶜArif, *Târîkh al-Hîra* (1993), p. 141 *sq.*
615.Kister, « al-Hîra. Some Notes on its Relations with Arabia », *Arabica,* XV (1968), repr. 1980, III, p. 151, extrait cité en note 3.





> manière qu'ils avaient accumulé une quantité considérable de bétail. »[18]

Plus tard, Muhammad, lors de ses propres *maghâzî,* pratiquera une politique identique pour assurer le pouvoir de Yathrib sur les tribus qui l'entouraient.

Le royaume de Hîra avait en tout cas une grande importance pour les Perses eux-mêmes et pour leur politique de contrôle des tribus arabes de leur empire. Les Lakhmides en furent mal récompensés. Khusraw II Parvîz, sans doute inquiet de leur esprit d'indépendance, mit fin à leur dynastie de façon violente. Sur l'instigation, dit-on, de comploteurs agissant contre Nuᶜmân III, dont le fils du poète ᶜAdî Ibn Zayd, il poursuivit le roi de Hîra de sa vindicte et le fit mettre à mort en le faisant piétiner par des éléphants, selon certains, ou en le faisant empoisonner, selon d'autres. Le gouvernement de la cité de Hîra fut dévolu durant quelques années à un Arabe des Tayyi' assisté d'un haut fonctionnaire persan. À partir de 611, Hîra fut sous l'administration directe des Perses[9].

*« Le premier jour où les Arabes eurent raison des Perses »*

Entre 604 et 611 - la date est indécise -, la grande confédération arabe des Bakr qui nomadisait aux confins du cours inférieur de l'Euphrate entra en conflit avec ses voisins Taghlib et Iyâd. Ces deux derniers étaient appuyés par les troupes régulières sassanides. Les Bakr les défirent tous à la bataille de Dhû-Qâr. Cette bataille fait partie des « Grands Jours » *(Ayyâm)* légendaires des Arabes. La Tradition musulmane, parlant plus tard de l'événement, prêtera à Muhammad le propos suivant, tout à fait vraisemblable : « Ce jour est le premier où les Arabes ont eu raison des Perses et c'est grâce à moi qu'ils ont été aidés par Dieu. »[20] Disons plutôt que, privé par sa faute du bouclier

616.Extrait cité par Kister, *op. cit.,* p. 159, n. 2 ; trad. A.-L. de Prémare. Différentes informations d'ordre économique, ainsi que d'autres d'ordre militaire, sont rassemblées par ᶜArif, *Târîkh al-Hîra* (1993), p. 235 *sq.* et p. 271 *sq.*
617.*El,* VIII, 121b-122a, «al-Nuᶜmân [III] b. al-Mundhir ».
618.Abû-1-Faraj, *Aghânî,* XXIV, 54-76, voir p. 72 ; *El,* II, 247a-248b, « Dhû Kâr ».

des Lakhmides, Khusraw II se trouvait déjà affaibli vis-à-vis des tribus arabes de son empire. À plus forte raison le fut-il devant les Byzantins lorsque ceux-ci poussèrent leurs offensives en Mésopotamie en 627, avant de récupérer Jérusalem en 629-630, et enfin devant les troupes conquérantes du nouveau pouvoir venant du Hedjâz.

### *ᶜAlîIbn Abî-Tâlib, « émir de Hîra »*

Hîra ayant été soumise au début de la conquête islamique de l'Irak, et les Perses ayant été vaincus à Qâdisiyya en 637, le général qurayshite Saᶜd Ibn Abî-Waqqâs, en 638, fixa l'établissement militaire permanent des conquérants dans la région, à 6 kilomètres au nord-est de Hîra, en bordure du moyen Euphrate en un lieu appelé Kûfa[21]. Les conquérants y furent répartis sur des lots de terre par tribus d'origine.

L'établissement devait progressivement devenir la ville de Kûfa. Kûfa étant proche de Hîra, les sources syriaques contemporaines ne mentionneront que cette dernière : évoquant la guerre entre Muᶜâwiya et ᶜAli Ibn Abî-Tâlib, un auteur désignera ᶜAlî sous le titre d'«émir de Hîra»[22]. Une chronique maronite anonyme très proche des événements dans le temps [± 670] dira de la même façon :

> « ᶜAlî fut frappé et tué alors qu'il accomplissait la prière à Hîrtâ (= al-Hîra). Et Muᶜâwiya se rendit à Hîrtâ où toutes les forces des Tayayê (= les Arabes) qui s'y trouvaient lui prêtèrent allégeance. » [23]

Selon les sources arabes, ce fut à Kûfa que ᶜAlî fut assassiné en 661, et à Kûfa que Muᶜâwiya reçut l'allégeance des troupes la même année. Les forces militaires du Califat, en effet, se trouvaient à Kûfa. Cependant, cette agglomération garda durant un assez long temps son caractère de vaste campement de tribus militaires, et fut le foyer de maints mouvements d'opposition

619.*El,* V, 346a-352b, « al-Kûfa ».
620.George de Reshᶜayna [m. 680), *Syriac Life of Maximus,* éd. et trad. Brock, XXV, 313, cité par Hoyland, *Seeing* (1997), p. 141.
621.*Chronica minora,* Pars secunda, I, texte E.W. Brooks, p. 69-70 ; ici, trad. A.-L. de Prémare.





interne et de sanglantes rébellions dans les temps qui suivirent la conquête et durant la période omeyyade. Aussi les anciennes villes d'avant la conquête, Anbâr ou Hîra - celle-ci toute proche -, furent-elles encore, dans la seconde partie du 8ᵉ siècle, la résidence des califes al-Saffâh et al-Mansûr aux premiers temps des Abbassides. Ces califes avaient le souci de se préserver des aventures fâcheuses dans l'agglomération de Kûfa foyer de sédition et d'ébullition politico-religieuse. Ce fut à Hîra qu'Ibn Is'hâq rejoignit le calife al-Mansûr [754-775] et qu'il mit en forme écrite les traditions collectées sur les *Expéditions* du prophète de l'islam, et « ce fut ainsi que les gens de Kûfa écoutèrent son enseignement »[24]. Que ᶜAlî ait pu être qualifié d'émir de Hîra par les sources syriaques contemporaines de la conquête ne fait donc qu'indiquer une réalité d'ordre géopolitique qui, dans l'esprit de leurs auteurs, était peut-être en même temps de l'ordre d'une continuité historique.

## **3. Hîra et** ses **poètes**

Les Lakhmides rayonnaient à partir d'une véritable cité, al-Hîra. Cette cité, au départ un « campement » comme son nom l'indique, finit par devenir un pôle d'influence civilisatrice sur les Arabes d'une façon générale au cours des deux siècles qui précédèrent la conquête musulmane. L'influence perse y était sensible sur les conditions de vie matérielle et sur l'organisation militaire

des Lakhmides. Mais Hîra, en particulier pour le 6e siècle, fut un pôle de culture arabe. Ainsi en tout cas fut-elle perçue par les Arabes, non seulement en son temps, mais durant les siècles ultérieurs.

Le secrétaire de Nuᶜmân III, ᶜAdî Ibn Zayd, était lettré et poète, connaissant l'arabe, le persan et le syriaque. Il avait été également secrétaire des Sassanides pour les affaires arabes. Peut-être doit-il à cette « promiscuité » linguistique le fait qu'il n'est généralement pas considéré comme un grand poète par la tradition philologique arabe. Celle-ci avait, trois siècles plus tard, ses critères particuliers d'appréciation : elle était férue de

24. Ibn Qutayba, *Maᶜârif,* p. 492 ; voir aussi p. 373, 377, 393.





« bédouinité » et de purisme linguistique, alors que ᶜAdî avait été un citadin *(qarawî)* aux références linguistiques mélangées [25]. Outre le mythe d'une pureté linguistique arabe archaïque bien souvent controuvé par les faits, il faut remarquer que, compte tenu des aléas qui affectèrent la transmission des plus grands textes de la poésie arabe d'avant la période islamique, il n'est pas exclu qu'un certain nombre de ces derniers, à travers leurs variations, aient été des recompositions « bédouinisantes » tardives de poèmes « citadins » [26].

Cependant, d'autres poètes que ᶜAdî, des bédouins, gravitaient autour des rois lakhmides. Certains d'entre eux résidaient temporairement à Hîra ; d'autres s'y fixaient de façon quasi permanente, retournant de temps à autre en tribu ; d'autres enfin avaient simplement eu affaire un jour à l'un ou l'autre de ses rois, et en avaient fait le panégyrique ou la satire. La plupart des grands poètes que l'on cite du 6e siècle firent partie de cette sorte de pléiade autour de Hîra[27]. Deux d'entre eux, ᶜAmr b. Kulthûm et Hârith b. Hilliza, figurent dans la liste des auteurs de *Muᶜallaqât.* Ce terme signifie « les Suspendues ». Ce sont des poèmes fameux particulièrement prisés par la tradition littéraire arabe ultérieure. On les sélectionna donc et on en limita finalement le nombre à sept jugés particulièrement dignes d'être reconnus sous ce nom comme le fleuron de la poésie arabe archaïque : « Quand le souverain appréciait un poème, il le faisait suspendre et fixer dans sa bibliothèque », dit un commentateur du 10e siècle pour expliquer le terme *Muᶜallaqât.* Ces sept poèmes sont accessibles à un public français grâce à l'excellente traduction commentée publiée récemment par Pierre Larcher[28].

622. Sur ᶜAdî b. Zayd, Abû-1-Faraj, *Aghânî,* II, 89-148 ; ᶜArif, *Târîkh al-Hîra* (1993), p. 593-604 ; *El,* I, 201b-202a, « ᶜAdî b. Zayd ».
623. Cf. P. Larcher, *Mucallaqât* (2000), p. 16 *sq.* et sa référence à J.E. Montgomery, p. 27, n. 14.
624. Blachère, *Littérature,* II (1964), p. 345-347.
625. Voir Bibliographie : Larcher; le commentateur dont il cite l'explication du terme *Muᶜallaqât* (p. 15-16) était un grammairien égyptien, Ibn al-Nahhâs [m. 950]. D'autres explications ont été données à propos de cette dénomination. Deux *muᶜallaqât* ont un lien particulier avec les Lakhmides de Hîra, celle de ᶜAmr Ibn Kulthûm (p. 85-99) et celle d'al-Hârith Ibn Hilliza (p. 101-114).





## 4. Hîra et ses Églises

Une autre caractéristique de l'histoire des Lakhmides est le rôle que joua Hîra et son territoire en tant que lieu d'implantation et de rayonnement de différents courants d'appartenance religieuse. La plupart des rois de Hîra apparaissent comme enracinés dans

les coutumes et pratiques sociales et religieuses ances-trales des Arabes de l'Antiquité tardive dans cette région. Mais nous les voyons également accueillir dans leur cité les manichéens et les chrétiens, lesquels appartenaient respectivement à des Églises dont nous savons par ailleurs qu'elles demeureront longtemps très prosélytes au Moyen-Orient et bien au-delà[29]. Comme les Ghassanides du côté byzantin, les Lakhmides eurent donc une politique religieuse autonome par rapport à celle des souverains persans.

***Manichéisme***

Le premier roi lakhmide, cAmr Ibn cAdî, est mentionné par un manuscrit copte manichéen du 3e siècle avec la même titula-ture royale que celle qui figure sur la stèle de Narseh citée plus haut. Ce manuscrit relate le bon accueil que « le roi Amarô des Fils de Lahim » - selon son expression - fit aux missionnaires manichéens dans les années 270 de notre ère[30]. Beaucoup plus tard, les sources arabes diront que ce fut de Hîra que le manichéisme se diffusa jusqu'au Hedjâz[31]. Certains citent des noms de Qurayshites qui, ayant commercé à Hîra, avaient adhéré à ce courant[32]. Abû-Sufyân, père de Mucâwiya, figure dans l'une des listes des « manichéens de Quraysh » [33]. al-Nadr **Ibn** al-Hârith, un

626. Nous avons aussi quelques faibles échos de la présence de juifs à Hîra et dans sa région : cArif, *Târîkh al-Hîra* (1993), p. 235,493 *etpassim.*
627. Tardieu, « L'arrivée » (1992), p. 17.
628. Ibn Qutayba, *Macâhf,* p. 621.
629. Ibn al-Kalbî, *Mathâlih,* dans Monnot, *Islam et religions* (1986). p. 33.
630. Ibn Habîb, *Muhahbar,* p. 161, ce qui pourrait expliquer sa réticence initiale à s'engager dans la *umma* de Muhammad, beaucoup mieux que son enracinement supposé dans le polythéisme.





autre d'entre eux, aurait été l'un des plus fermes opposants à Muhammad, redoutable par son intelligence et sa culture puisée aux écrits persans. Capturé lors de la bataille de Badr, il fut exécuté séance tenante *(qutila sabran)* par cAlî, sur ordre et en présence du prophète[34]. On se demande également si l'opposition à Muhammad à Yathrib n'aurait pas été animée par Abû-cAmir, appelé « le Moine » *(al-Râhib),* appartenant au courant manichéen du Hedjâz[35]. Autant d'informations qui sont l'indice que les premiers musulmans, dans le domaine des conceptions religieuses, ne furent pas seulement confrontés aux juifs et aux chrétiens, mais aussi aux manichéens. On en trouve la trace évidente dans la prophétologie islamique : le thème du « sceau des prophètes » est un thème doctrinal manichéen[36]. À la fin de la longue chaîne des prophètes qui commence à Adam, Muhammad sera substitué à Mani en tant que « sceau de la prophétie » [37]. Les hérésiographes musulmans des siècles postérieurs parleront encore longtemps du manichéisme, qu'ils finiront par désigner sous le terme de *zandaqa,* bien que ce terme ait tout d'abord signifié, en un sens plus large, l'hérésie ou la libre pensée[38].

*Christianisme* Quant au christianisme, il était implanté dans plusieurs tribus arabes de la mouvance des Lakhmides, non pas du fait du prince, mais du fait de l'activité missionnaire chrétienne autonome, du prestige des anachorètes et de certains saints personnages comme Siméon le Stylite, ou enfin de l'attraction exercée sur les Arabes par certains lieux de pèlerinage comme celui de saint Serge « l'Arabe » à Sergiopolis. Les rois lakhmides, sauf exception, n'étaient pas chrétiens. cAmr Ibn al-IMundhir en fut sans doute très proche car sa mère Hind l'Ancienne était chrétienne. Le dernier d'entre eux, Nucmân III,

34. Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 161 ; Ibn Hishâm, *Sîra* I, 710; al-Wâqidî, *Maghâzî,* I, 149 ; Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât,* II, 18 ; Balâdhurî. *Ansâb,* I, 143, 148. 35. Ci-dessus, chap. 7, § 3 et n. 24.

36. Tardieu, *Le Manichéisme* (1997), p. 44.

*37 Coran* 33,40. Cette affirmation intervient dans un contexte qu'une saine pensée peut estimer insolite.

38. Monnot, *Islam et religions* (1986), p. 210 *etpassim.*



était chrétien. Selon les sources syriaques, relayées par les sources arabes, il se convertit au christianisme nestorien vers 594, et plusieurs membres de sa famille firent de même[39]. Il construisit près de la ville un monastère où il se rendait chaque dimanche avec toute sa famille pour les célébrations liturgiques [40].

Son poète et secrétaire $^{c}$Adî Ibn Zayd était d'une famille très anciennement chrétienne. Certains le font remonter à ce qui aurait été un clan de la confédération des Lakhm, les $^{c}$Ibâd, mot qui signifie « les Serviteurs » [41]. Des anecdotes étiologiques contradictoires ont été racontées pour expliquer cette dénomination. Il en ressort généralement que les $^{c}$Ibâd étaient les chrétiens de Hîra. Ils y constituaient un élément essentiel de la classe cultivée, et leur influence sur les idées religieuses arabes au $6^{e}$ et au $7^{e}$ siècle fut importante [42].

C'était au tout début du $5^{e}$ siècle que le christianisme nestorien s'était implanté solidement à Hîra; de la même façon à pareille époque en Perse, sous Yazdagird I$^{er}$, les nestoriens comme les juifs avaient vu leur existence légalement reconnue et confortée par la politique religieuse de l'État sassanide[43]. L'existence d'un évêché nestorien est attestée à Hîra à partir de 410 : dans les listes synodales, un évêque de Hîra figure régulièrement parmi les évêques présents à différents synodes nestoriens de 410 jusqu'à une époque tardive [ $10^{e}$-lI$^{e}$ s.][44]. Ce fut sans doute à partir de là que l'Église nestorienne diffusa le christianisme en Arabie, sur la côte orientale qui était dans la mouvance des Lakhmides, ainsi que dans les

631.Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 46-47 et réf. ; *El,* VIII, 121b-122a, « al-Nu$^{c}$mân f III] b. al-Mundhir ».

632.Abû-1-Faraj, *Diyârât,* cité par Bakrî, *Mifjam,* I, 595-597, « Dayr al-Lujj » ; voir aussi Yâqût, *Buldân,* II, 530-531, d'après Abû-1-Faraj.

633.Ibn Qutayba, *Ma$^{c}$ârif,* p. 649; cf. Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 422; Abû-1-Faraj, *Aghânî,* II, 89 *sq.*

634.Ibn Durayd, *Ishtiqâq,* p. 11 ; Abû-1-Faraj, *Aghânî,* IX, 132-133 (à propos d'al-A'shâ Maymûn) ; Bakrî, *Mu$^{c}$jam,* I, 24-25 ; Ya$^{c}$qûbî, *Buldân,* trad. p. 243.

635.Morony, *El,* IX, 78a-b, dans l'article « Sâsânides ».

636.Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 36-45. Sur l'Église nestorienne dans son ensemble, Troupeau, *Histoire du christianisme,* t. IV, p. 438-444.





îles du golfe Persique et jusqu'à l'île de Socotra, dans l'océan Indien [4]

À partir du $6^{e}$ siècle, nous sommes également renseignés sur l'implantation et le développement du christianisme monophy-site à Hîra et dans le territoire de son ressort. Les monophy-sites qui s'y réfugièrent à la suite de leur expulsion des territoires byzantins y eurent très vite monastères et églises comme l'attestent les sources ecclésiastiques. Nous avons ainsi le fragment d'une lettre, adressée dans les années 520 par le patriarche monophysite Sévère d'Antioche aux prêtres et aux supérieurs monastiques de Hîra et d'Anbâr. De même, le *Livre des Himya-rites* [seconde moitié du $6^{e}$ s. après J.-C] est un bon témoin de la vie de l'Église monophysite et de son activité missionnaire[46].

Il semble, selon des sources nestoriennes, que l'impulsion initiale donnée au christianisme à Najrân, la grande oasis du Nord du Yémen, soit venue de Hîra, au début du $5^{e}$ siècle, par

l'intermédiaire d'un négociant originaire de l'oasis qui avait été baptisé dans la cité lakhmide. Ce sera finalement l'Église monophysite qui dominera à Najrân, alimentée également par d'autres courants missionnaires venus de Syrie. Au début du 6e siècle, les chrétiens de Najrân furent persécutés par le roi juif himyarite du Yémen Yûsuf As'ar Yath'ar, appelé Dhû-Nuwâs par les sources arabes. Les événements et leurs conséquences politiques et militaires nous sont assez largement connus à la fois par les documents épigraphiques du Yémen et par les sources syriaques et grecques [47].

637.Cf. Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 149, où figure la photographie de la porte d'entrée d'un sanctuaire chrétien découvert aux environs d'al-Jubayl, en Arabie Saoudite orientale; la porte est marquée d'une croix gravée dans les murs de chaque côté.

638.Nau, *op. cit.,* p. 45 ; Shahîd, « The Book of the Himyarites » (1963), repr. Variorum 1988, VIII, p. 353 *sq.* et *passim;* Beaucamp *et alii,* « La persécution » (1999), p. 10-12 du texte dactylographié.

639.Shahîd, Variorum 1988, VIII (1963) et IX (1979); Robin, *L'Arabie antique* (1991), p. 150-152 ; Beaucamp *et alii, op. cit.* (1999) et réf. ; voir également *El,* VII, 873a-874a, « Nadjrân » ; Robin, « Les religions » (2000); Briquel-Chatonnet, « Un prosélytisme juif? » (2000).





## 5. Hîra et ses monastères

Les sites chrétiens de Hîra et de ses environs et leurs liens avec les rois lakhmides et leur famille étaient connus des auteurs musulmans, géographes et historiens de la littérature. Ils ont suscité aussi bien des légendes chez les conteurs après les conquêtes islamiques. C'est le cas en particulier des monastères. Ceux-ci font partie du paysage géographique et littéraire des ouvrages arabes les plus divers. Dans la liste des toponymes commençant par *Dayr* (« Monastère »), le géographe al-Bakrî, au 11e siècle, en mentionne au moins cinq qui sont à Hîra. Yâqût, au 12e siècle, en compte une vingtaine à Hîra et dans sa région. Ainsi des deux fameux monastères de Hind la Jeune *(Dayr Hind al-Sughrâ)* et de Hind l'Ancienne *(Dayr Hind al-Kubrâ),* dont on évoque ou cite les inscriptions funéraires et les dédicaces [48].

Pour ce qui est du monastère de Hind la Jeune, on sait par les sources chrétiennes qu'il avait été fondé par les deux sœurs de Nu$^{c}$mân III, Hind et Marie, et que Hind avait placé dans le chœur de l'église du monastère le tombeau du patriarche nesto-rien de l'époque, décédé en 595 [49]. Quant aux légendes des traditions arabes ultérieures, elles se sont diversifiées autour de ce monastère et surtout autour de Hind. Celle-ci y devient non plus la sœur mais la fille du roi Nu$^{c}$mân[50].

Un de ces récits romancés met en valeur un général quray-shite qui serait Khâlid Ibn al-Walîd « le Sabre de Dieu » : pénétrant dans le monastère de Hind la Jeune lors de la conquête de Hîra, Khâlid invite la moniale à se convertir à l'islam et à épou-

640.La nomenclature des monastères établie par $^{c}$Arif, *Târîkh al-Hîra,* p. 45-74, en évoque trente-huit, à partir de sources diverses.

641.Réf. dans Nau, *Arabes chrétiens,* p. 46.

642.L'historien Ibn Habîb, cité par Abû-1-Faraj *(Aghânî,* II, 126), mentionne que, selon « les savants de Hîra » *($^{c}$ulamâ' ahl al-Hîra)* et contrairement aux conteurs *(ruwât),* Hind était la sœur de Nu$^{c}$mân. Les sources ecclésiastiques de Hîra étaient connues aussi d'autres historiographes ou généalogistes. Ci-dessous, chap. 14. § 1.

ser un noble musulman. Sur son refus, il lui garantit néanmoins, sur sa demande et selon la recommandation du prophète, la sauvegarde des chrétiens de la ville[51].

Un autre récit se présente plutôt comme une « mise en boîte » à l'intention de Mughîra Ibn Shucba, le gouverneur musulman de Kûfa sous Mucâwiya [661-680] : Mughîra aurait prétendu au mariage avec Hind la Jeune en vue d'aller proclamer sur les foires : « J'ai pris possession du royaume de Nucmân fils de Mundhir et j'ai épousé sa fille. »[52]

Chacun de ces deux récits est parsemé de vers et de sentences morales.

Mis sous la haute autorité d'Ibn al-Kalbî[5]\ un dernier récit se situe dans le genre littéraire des *Awâ'il:* ceux qui furent « les Premiers » à faire telle ou telle chose. Dans ce genre, « Hind fut, parmi les Arabes, la première femme à aimer une autre femme ». L'objet de sa passion fut la bédouine légendaire de la Yamâma en Arabie centrale, Zarqâ' à la vue perçante, dont l'existence se perd dans la nuit des temps. Celle-ci étant morte après avoir eu les yeux crevés par les ennemis de son clan, Hind revêtit des vêtements d'ascèse, se fit moniale et construisit le fameux monastère de Hîra où elle vécut jusqu'à sa mort[54].

Hîra, ses monastères et ses moniales firent donc rêver les générations ultérieures. Elle fit rêver aussi les chercheurs de tré-

643. Bakrî, *Mucjam,* I, 604, « Dayr Hind »; Yâqût, *Buldân,* II, 541b-542a, « Dayr Hind al-Sughrâ ». La présence de Khâlid Ibn al-Walîd à la date traditionnellement indiquée pour la conquête de Hîra [633] est encore problématique : *El,* IV, 961, « Khâlid Ibn al-Walîd » par P. Crone (1977).

644. Abû-1-Faraj, *Aghânî,* II, 124-125; Bakrî, *Mucjam,* I, 605-606, « Dayr Hind » ; Shâbushtî, *Diyârât,* 246. Sur la personnalité et la carrière de Mughîra Ibn ShuTja, de Tâ'if, ancien compagnon de Muhammad, voir *El,* VII, 349a-b, par H. Lammens (repr. de la lre éd. de *El).*

645. Ci-dessous, chap. 18, notice ns27. Sachant qu'Ibn al-Kalbîconnaissait bien les archives ecclésiastiques de Hîra, l'authenticité de cette attribution est douteuse.

646. Abû-1-Faraj, *Aghânî,* II, 125 ; Blachère, *Littérature,* III, 758, 768, 784; Juynboll, *El,* IX, 588a, «Sihâq»; quelques pages plus loin (II, 128], Abû-1-Faraj dit que Hind se fit moniale à la suite de l'exécution de Nucmân III par Khusraw II.



sors. Ce fut le cas du monastère de cAbd-al-Masîh, de la famille des Buqayla, une branche de Ghassan établie à Hîra[55].

> « Ce monastère, dit Yâqût, se trouve à l'extérieur de Hîra, au lieu dit al-Jaraca. cAbd-al-Masîh est celui qui rencontra Khâ-lid Ibn al-Walîd lorsque celui-ci attaqua Hîra. »

Il relate ensuite les négociations engagées par les conquérants avec cAbd-al-Masîh pour la reddition de trois forteresses de la famille Buqayla.

> « Puis cAbd-al-Masîh demeura dans ce monastère jusqu'à sa mort après avoir conclu la paix avec les musulmans pour le prix de 100 000 (dirhams). Au bout d'un certain temps, le monastère tomba en ruines. Il en apparut un portique voûté en pierres. On pensa que s'y trouvait un trésor. On l'ouvrit. S'y trouvait une banquette de marbre sur laquelle était étendu un homme mort. À sa tête il y avait une planchette avec une inscription *(lawh fîhi maktûb) :* "Moi, cAbd-al-Masîh fils de cAmr fils de Buqayla"... »

Suivent trois vers en arabe de méditation sapientielle dont le dernier est le suivant :

> *En noblesse j'ai presque atteint la hauteur des Pléiades Mais il n'est aucun moyen d'atteindre*

*l'éternité*[56].

Il n'est pas indifférent à notre propos que la famille des Buqayla, à laquelle appartenait ʿAbd-al-Masîh, fût une branche de Ghassan établie à Hîra. Les Ghassan furent, certes, les grands rivaux des rois de Hîra dans la politique et la guerre. Mais les déplacements de population et la circulation de l'écriture n'avaient pas de frontières dans le domaine arabe syro-irakien. L'écriture arabe de Hîra est évoquée ici par la planchette de ʿAbd-al-Masîh. Que des échantillons de l'écriture arabe se trouvent effectivement attestés au 6e siècle principalement en plusieurs points du domaine syrien des Ghassan n'est donc pas

647. Ibn Durayd, *Ishtiqâq,* p. 485. Sur Ibn Durayd, ci-dessous, chap. 18, notice n°20.
648. Yâqût, *Buldân,* II, 521a-b, « Dayr ʿAbd-al-Masîh ». Sur la famille Buqayla et la reddition des forteresses, voir aussi Balâdhurî, *Futûh,* p. 339-341 ; Tabarî, *Târîkh,* I, 2041 *sq.*





contradictoire avec ce qui est dit de son origine mésopota-mienne et du rôle de Hîra dans sa diffusion.

## 6. Hîra la Blanche

Hîra n'a pas intéressé uniquement les conteurs de légendes. Chez les géographes arabes, ce nom peut désigner aussi bien l'ancienne cité des rois lakhmides que ses environs immédiats ou plus éloignés jusqu'aux abords de Kûfa ou de Nedjef. À la fin du 9e siècle cependant, la cité de Hîra était géographiquement encore bien distincte de Kûfa. Nous en avons l'attestation dans deux ouvrages géographiques ; celui de Jâhiz [m. 869], et celui de Yaʿqûbî [m. après 891][57]. Il semble que, pour tous deux et chacun à son époque, ce soit la persistance du christianisme à Hîra qui les ait particulièrement frappés :

> « J'ai vu aussi Hîra la Blanche, dit Jâhiz. Parmi toutes les maisons que j'y ai observées, il n'y a que celle de ʿAwn le chrétien qui soit digne de mention. » [58]

> « On rattache aussi à Kûfa la ville de Hîra, qui en est éloignée de 3 milles [6 km], dit Yaʿqûbî. Hîra domine Nedjef... C'est là qu'habite, entre autres, la famille de Buqayla. C'était autrefois la résidence des princes lakhmides, de la tribu des Banû Nasr, de la famille de Nuʿmân Ibn Mundhir. La haute société de Hîra est composée de chrétiens, et certains appartiennent à des tribus arabes, entre autres aux Banû Tamîm, dont la famille du poète ʿAdî Ibn Zayd ʿIbâdî, aux Sulaym, aux Tayyi'. »[59]

Au fil du temps et de l'expansion de Kûfa, Hîra finira par être absorbée par cette dernière. La manière dont s'exprime

649. Ci-dessous, chap. 18, notices n°37bis et 60.
650. Jâhiz, *Amsâr,* p. 202 ; trad. H. Touati, *Islam et voyage,* p. 141. Jâhiz note aussi que l'hiver est très froid à Hîra, et que l'été y est très chaud. Sur ʿAbd-al-Masîh b. Buqayla al-Ghassânî, Jâhiz, *Bayân,* II, 147-148 ; le poète de Hîra ʿAdî b. Zayd fait également, dans cet ouvrage, l'objet de quelques citations éparses.
651. Yaʿqûbî, *Buldân,* trad. fr. p. 140-141.





Yâqût à la fin du 12e siècle fait penser à une extension progressive des lots tribaux de Kûfa jusqu'aux abords de la cité de Hîra[60], laquelle n'existera plus, désormais, que comme un souvenir, dans un coin de sa puissante voisine, la Kûfa de la conquête. Celle-ci, elle-même, n'existe plus

aujourd'hui qu'à l'état de vestiges.

60. Par exemple Yâqût, *Buldân,* II, 541b : « Le monastère de Hind la Jeune à Hîra, tout proche de la parcelle allouée *(khiîta)* aux Banû cAbd-Allâh Ibn Dârim à Kûfa, voisinant la tranchée, dans un lieu de plaisance. » Sur les Banû cAbd-Allah b. Dârim, Ibn *Hazm,Jamhara,* p. 231-233.

CHAPITRE 14

# *Du Nord vers le Sud*

## 1. Les archives perdues de Hîra

Parcourant l'histoire des Lakhmides de Hîra, l'historiographe Tabarî dit se baser sur les informations très connues des gens de Hîra et qui se trouvent « dans leurs églises et leurs livres ». Il ajoute quTbn al-Kalbî disait lui-même avoir tiré des monastères de Hîra ses informations sur « l'histoire des Arabes, les généalogies de la famille de Nasr Ibn RabFa, la durée de la vie de ceux d'entre eux qui œuvrèrent pour la dynastie des Kisrâ, et la chronologie de leur règne »[1].

C'est en effet souvent par l'intermédiaire d'Ibn al-Kalbî que Tabarî s'est fait le transmetteur des informations sur l'histoire de Hîra. Outre un ouvrage intitulé *Livre de cAdî Ibn Zayd al-cIbâdt,* consacré au poète et secrétaire de Nucmân III, Ibn al-Kalbî était l'auteur d'un *Livre de Hîra, des noms des églises et des monastères et de la généalogie des cIbâd,* d'un autre ouvrage intitulé simplement *Livre de H ira,* d'un autre encore sur *al-Mundhir, roi des Arabes*[2]. Ces ouvrages sont perdus et nous n'en connaissons que des fragments, transmis à leur manière par Tabarî ou les auteurs d'anthologies littéraires ou de dictionnaires géographiques. Ibn al-Kalbî ne fut pas le seul à se

652. Tabarî, *Târîkh,* 1, 769-770; Shahîd, *Byzantium... Fifth Century* (1989), p. 353-355. La famille des Nasr b. RabFa est celle des rois lakhmides ; la dynastie des Kisrâ (= Khusraw) est celle des Sassanides. Ci-dessous, chap. 19, texte nQ33.
653. Titres cités par Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 155-156. Sur Ibn al-Kalbî, et Tabarî, ci-dessous, chap. 18, notices n-27 et 52.





référer aux archives de Hîra. J'ai déjà mentionné que le philologue et historien Ibn Habîb [m. 860] corrigeait les informations des conteurs *(ruwât)* d'après des informations puisées chez « les savants de Hîra » \

Ni Ibn al-Kalbî, ni Ibn Habîb, ni Tabarî n'indiquent précisément en quelle langue et en quelle écriture étaient rédigés ces écrits. Mais à Hîra, nous avons affaire à un milieu arabe cultivé et lettré en arabe. Les ascendants de cAdî Ibn Zayd, le secrétaire chrétien du dernier roi lakhmide, pratiquaient l'écriture arabe depuis au moins deux ou trois générations, ce qui nous reporte au début du 6e siècle[4] : à cette époque, l'existence de l'écriture syro-arabe est bien attestée. Quant à cAdî lui-même, pratiquant l'écriture aussi bien en arabe qu'en persan - il n'est dit nulle part qu'il écrivait en syriaque -, il avait rempli les fonctions de secrétaire interprète pour les affaires arabes auprès de l'empereur sassanide Khusraw II Parvîz. Il est regrettable que le livre que lui avait consacré Ibn al-Kalbî ne nous soit pas parvenu ; nous y aurions peut-être retrouvé des échos plus significatifs de ces archives perdues à tout jamais, et l'histoire de la langue et de l'écriture arabes avant les conquêtes islamiques nous serait peut-être moins opaque.

## 2. Les inscriptions des monastères

La description des monastères a été, dans la littérature arabe, un genre souvent cultivé. Pour les 9e et 10e siècles, on ne relève pas moins de vingt ouvrages géographico-littéraires portant le titre de « Livre des monastères » *(Kitâb al-diyârât).* Il ne nous en est parvenu qu'un seul sous une forme complète, celui de l'auteur égyptien Shâbushtî [m. 988], bibliothécaire du calife fatimide du Caire al-cAzîz [975-996][5].

Néanmoins, à la même époque, Abû-1-Faraj al-Isfahânî [m. 967], qui vivait à Bagdad, a lui aussi écrit un *Livre des*

654.Cité par Abû-1-Faraj, *Agliânî,* II, 125-126. Sur Ibn Habîb, ci-dessous, chap. 18, notice ns21.
655.Abû-1-Faraj, *Aghânî,* II, 92-94.
656.Ed. K. cAwwâd, Beyrouth, 1986; voir Krachkovski, *Adah jughrâfî,* I, 235-236 et II, 483 ; Miquel, *Géographie humaine* (1967), p. xxxv, XLIX (Shâbushtî) et 149; *El,* IX, 170b-17la, « al-Shâbushtî».





*monastères* dont plusieurs extraits ont été copiés au 11e siècle par le géographe Bakrî[6]. Ces citations témoignent à la fois de la qualité des informations d'Abû-1-Faraj, qui fait état plus d'une fois de ce qu'il avait vu lui-même, et de la qualité de la transmission qui nous en est fournie par Bakrî. Elles nous confirment ce que nous savons déjà, à savoir que tous ces monastères, dont une vingtaine à Hîra ou dans ses environs, n'étaient pas seulement des lieux de dévotion pour les moines et les moniales, mais aussi des lieux d'écriture. De plus, il n'est pas rare de trouver dans ces notices l'évocation et même la citation d'inscriptions en arabe. Celles-ci sont généralement tardives : elles datent le plus souvent du temps où les monastères étaient utilisés par les califes musulmans et leurs familiers comme lieu de repos et de récréation, où l'on pouvait boire du vin et s'adonner à des joutes littéraires. Mais il en est quelques-unes qui remontent à l'époque des rois lakhmides. Deux d'entre elles sont particulièrement intéressantes car ce sont des inscriptions de fondation.

*Hanzalafils de cAbd-al-Masîh*

> « Abû-1-Faraj a dit : Parmi les monastères des Banû cAlqama à al-Hîra se trouve le monastère de Hanzala fils de cAbd-al-Masîh b. cAlqama b. Mâlik b. Rubbâ b. Numâra b. Lakhm. Sur la partie frontale du monastère se trouvait une inscription gravée avec du plomb sur du bois de teck : "Hanzala fils de cAbd-al-Masîh - sanctifié soit (le nom du Messie) tant que durera le monde [7] -, désirant se rapprocher de la vérité et de la foi, a construit ce saint édifice et, de même que l'on fait mention de ses proches pour (demander) la rémission (de leurs fautes), qu'il soit fait mention de Hanzala le pécheur." C'est sur ce monastère qu'un poète a dit... » [8]

657.Nous en avons également des citations parallèles chez le géographe Yâqût à la fin du 12e siècle. Ci-dessous, chap. 18, notices ng7 et 61.
658.Le nom propre cAbd-al-Masîh signifie « Serviteur du Messie ».
659.Suit la citation de trois vers bachiques d'un poète anonyme. Abû-1-Faraj, *Diyârât,* cité par Bakrî, *Mucjam,* 1, 577, trad. A.-L. de Prémare.

La description matérielle de l'inscription est intéressante : le texte était « gravé avec du plomb sur du bois de teck *(sâj)* » [9] ; il s'agit donc d'une sorte de marqueterie. Dans le monastère de cAbd-al-Masîh dont il a été question précédemment, l'inscription mortuaire était elle aussi, dit-on, gravée sur bois[10].

Quant au texte, qui émane d'un membre de la famille lakh-mide, il rappelle les dédicaces de lieux de culte telles qu'on les trouve dans les inscriptions antiques du domaine arabe en quelque langue ou écriture qu'elles apparaissent : « Cet édifice a été construit par... etc. » Mais il s'agit ici d'un texte arabe dont le vocabulaire religieux est spécifiquement chrétien; l'influence sous-jacente du syriaque pour certains mots y est sensible, ainsi que les expressions propres à la piété chrétienne ". Cette citation est visiblement celle d'un original en arabe, car la traduction tardive d'un texte non arabe aurait eu une autre tournure. Plus tard, en effet, la langue religieuse des musulmans, même lorsqu'elle reprendra certains éléments de ce vocabulaire, aura acquis ses résonances propres, que l'on ne retrouve pas ici.

***Hind** VAncienne, **reine, mère et** épouse **de rois***

Une autre inscription de fondation est citée également au 11e siècle par Bakrî d'après Abû-1-Faraj, puis par Yâqût à la fin du 12e ou au début du 13e siècle, peut-être par une filière différente. L'inscription se trouvait à Hîra au monastère de Hind

Comp. Yâqût, *Buldân,* II, 507a, qui ne se réfère pas à Abû-1-Faraj, ne cite pas l'inscription, mais cite les vers bachiques du poète anonyme.

9. Dozy, *Supplément,* rac. SWJ et réf. Le teck indien est un bois dur et imputrescible. Dans d'autres contextes, le mot *sâj* peut aussi désigner un genre de platane.

660.Ci-dessus, chap. 13, §5 et n. 56.

661.Pour ce qui concerne le vocabulaire du texte, signalons *taqdîs* pour « sanctification » (du nom du Christ) ; *dunyâ* pour « monde d'ici-bas » ; *amâna* pour « foi / fidélité » ; *haykal muqaddas* pour « saint édifice », le mot *haykal* pouvant signifier « église » à la suite du syriaque ; *dhakara* et *dhikr* pour « faire mention » ; *cisma* pour « rémission » (des fautes) ; *khâtx* pour «pécheur». Sur l'usage arabe chrétien très ancien de *al-amâna* pour signifier « la foi », voir S. Kussaim, « Contribution » (1967), p. 189 n. 217 et réf.





l'Ancienne, différent de celui de Hind la Jeune[12]. L'époque en est indiquée : Hind l'Ancienne était la mère du roi lakhmide cAmr Ibn Mundhir [554-569], au temps de l'empereur sassanide Khusraw Ier Anushirwân [531-579], Elle est donc contemporaine de l'inscription de Harrân [568][13]. Le Lakhmide cAmr Ibn al-Mundhir est généralement désigné par les sources arabes sous son matronyme « Fils de Hind ».

Ce texte de fondation se présente comme une inscription royale : Hind est reine fille de rois - de la famille du roi des Kinda al-Hârith b. cAmr, qui régna un temps à Hîra au début du 6e siècle[14]; elle est mère d'un roi lakhmide régnant : cAmr Ibn al-Mundhir. Les invocations de l'inscription concernent le roi autant que sa mère; il y est notamment demandé à Dieu qu'il les raffermisse tous deux « en vue d'établir le droit / la vérité *(al-haqq)* », invocation qui concerne tout particulièrement des souverains[L\]

Le texte d'Abû-1-Faraj cité par Bakrî est le suivant :

> « Le monastère de Hind l'Ancienne. C'est un monastère qui fut construit par Hind l'Ancienne, la mère de cAmr Ibn Hind. Il y a, sur le devant de son église, l'inscription suivante : "Ce monastère a été construit par Hind fille d'al-Hârith b. cAmr b. Hujr, la reine fille des rois, et mère du roi cAmr Ibn al-Mundhir, servante du Christ, mère de son serviteur et servante de son serviteur, au temps du roi des rois Khusraw Anushirwân, et au temps de l'évêque Éphraïm. Et que Dieu, pour lequel elle a construit ce sanctuaire lui pardonne ses péchés, qu'il soit miséricordieux pour elle et pour son fils, qu'il les agrée tous deux et les raffermisse en vue d'établir le droit / la vérité, et que Dieu soit avec elle et avec son fils à jamais." Abû-1-Faraj dit : Puis Jacfar Ibn Qudâma m'a rapporté, etc. »[16]

Une analyse fine de l'utilisation qui, dans ce texte, est faite du vocabulaire arabe et de ses formes peut en révéler à la fois

662. Ci-dessus, chap. 13, §5.
663. Ci-dessus, chap. 12 et n. 44.
664. *El,* V, 121a, dans l'article « Kinda », par I. Shahîd (1979).
665. Sur ᶜAmr fils de Hind, *El,* I, 464b-465a.
666. Abû-1-Faraj, *Diyârât,* cité par Bakrî, *Muᶜjam,* I, 606-607, « Dayr Hind al-Aqdam ». Trad. A.-L. de Prémare.





l'ancienneté et la tonalité spécifique par rapport au langage «classique» des siècles ultérieurs[17]. Yâqût [m. 1229] transmet une version parallèle de cette inscription sans citer de source. Cette version, plus tardive, est la même, mais avec deux *lapsus* correctifs dus à l'usage d'une langue arabe devenue «classique »[18]. De plus, cette version semble confondre l'évêque Éphraïm avec le Père de l'Eglise syrienne Saint-Éphrem de Nisibe, lequel vécut au 4e siècle[19].

Contrairement aux doutes émis par Blachère, qui ne citait que la version retouchée de Yâqût, il ne s'agit pas, dans le texte transmis d'Abû-1-Faraj par Bakrî, de la traduction en arabe d'un texte de langue étrangère à l'arabe[20].

### 3. « **Le Seigneur de Moïse et de Jésus** »

De nombreux graffiti arabes ont été relevés dans le Néguev, dans une zone dont le centre est à quelque 55 kilomètres au sud de Beersheba et à quelque 80 kilomètres au nord-ouest de Pétra. Parmi ces inscriptions de différents moments des 7e et 8e siècles

667. Pour le vocabulaire, soulignons *bFa* pour « église / monastère » ; le pluriel *amlâk* pour « rois » ; *al-Ilâh* pour « Dieu », les deux fois où Dieu est mentionné ; c'est le calque arabe du syriaque *Alohâ* où le *â* final représente l'article; *Gh-F-R* pour « pardonner» comme dans les inscriptions syro-arabes que nous connaissons ; *khatiyya,* pour « faute / péché » qui apparaît au sing. ; *tarahham ᶜalâ* pour « faire miséricorde » ; *yaqbal hihimâ I hihâ* pour « qu'il les / l'agrée » ; *qawwam* pour « raffermir / soutenir » ; *iqâmaî al-haqq* pour « établir le droit / la vérité » ; *al-dahr al-dâhir* pour « à jamais » (équivalent de notre « pour les siècles des siècles »). Sur le mot *hfa* « monastère / église » et son étymologie syriaque, voir S. Kus-saim, « Contribution » (1968), p. 9, n. 332.
668. *khatî'a* pour « faute / péché » au lieu de *khatiyya* ; *Allah* pour Dieu, la seconde fois où il est mentionné, au lieu de *al-Ilâh.*
669. *Mâr Afrîm al-usqufixu* lieu *deAfrâytm al-usquf.* Yâqût, *Buldân,* II, 542a-b, « Dayr Hind al-Kubrâ » ; cf. Shahîd, *Byzantium... Fourth Century* (1984), p. 356. Je ne dispose pas de la documentation nécessaire pour savoir si l'évêque Éphraïm, probablement nestorien, est cité dans les listes ecclésiastiques de l'époque.
670. Blachère, *Littérature* (1952), p. 62, n. 6. Comp. Trimingham, *Chris-tianity (1979), p.* 196 et n. 108.





de notre ère, il s'en trouve un grand nombre dont le contenu se caractérise par ce que Y.D. Nevo, qui a assumé la direction de leur relevé et de leur publication, qualifie de « monothéisme indéterminé », par opposition au contenu qualifié de « muham-madien » puis de « musulman » pour d'autres inscriptions qui apparaissent sur ces mêmes sites [21].

Dans ce lot, qui est sans doute du début du 7e siècle, il s'agit généralement d'invocations

demandant à Dieu, pour telle ou telle personne qui est nommée, le pardon de ses péchés, à la manière des inscriptions du 6e siècle que nous connaissons déjà[22]. Le monothéisme n'en est pas pour autant indéterminé en lui-même car le langage, bien que parfaitement arabe, en est fortement marqué par ses références ou sa tonalité bibliques. De plus, les invocations y font plus d'une fois appel soit au « Seigneur de Moïse », soit au « Seigneur de Moïse et de Jésus » ou « de Jésus et de Moïse », selon les commanditaires ou les scribes des inscriptions [23].

Les noms de ces hommes sont tous arabes et sans mélange onomastique non arabe. Mais nous n'en connaissons rien d'autre que les noms lorsqu'ils sont inscrits et lisibles. Il n'y a donc peut-être pas lieu, au moins pour le moment, de pressentir à leur sujet une appartenance plus ou moins définie à l'un ou l'autre groupement sectaire qualifié de «judéo-chrétien». Absolument aucune annotation de type sectaire n'apparaît dans ces textes courts. Il semble que le contexte géographique et religieux global du Sud de la Palestine puisse suffire à expliquer ces références à Moïse et à Jésus.

Une des caractéristiques de cet ensemble d'inscriptions est à souligner : les invocations y sont centrées de façon récurrente

671. Nevo *et alii, Ancient* (1993); Nevo, « Towards a Prehistory » (1994). Merci à F. Imbert pour son aide bibliographique.
672. Racine GhFR, pour le vocabulaire qui tourne autour du « pardon ».
673. *Rabb Mûsâ ; Rabb Mûsâ wa ᶜIsâ ; Rabb ᶜIsâ wa Mûsâ.* Ci-dessous, chap. 19, textes n-34a, b, c et d. Remarquons que, dans la première partie du 8e siècle, le traditionniste musulman Zuhrî met la référence à « Moïse et Jésus » sur les lèvres d'un chrétien, originaire de Ninive, parlant de l'ange Gabriel à Khadîja, première épouse de Muhammad, en disant : « C'est le compagnon de Moïse et de Jésus» : Bayhâqî, *Dalâ'il,* II, 143, cité par C. Gilliot, « Les informateurs » (1998), p. 101.





sur la demande du pardon des fautes, ce qui est une caractéristique de la piété chrétienne, volontiers centrée sur la rémission des péchés. Mais le style formulaire y est plus diversifié que dans les inscriptions syro-arabes connues du siècle précédent et il est également beaucoup plus nettement marqué par l'expressivité propre à la langue arabe, par son rythme, ses redondances, voire par ses rimes. Aucune de ces inscriptions ne portant de date, et par le fait qu'un certain nombre de ces expressions apparaîtront également dans les textes islamiques, nous aurions tendance à penser qu'il s'agirait déjà d'inscriptions islamiques qui utiliseraient des citations d'un Coran déjà constitué, ou au moins en gestation. C'est de l'inverse qu'il s'agit, semble-t-il.

Dans le lot de graffiti dont je parle, les véritables citations, en effet, sont bibliques ou font partie de l'univers biblique au sens large dans son mode d'expression même. Ainsi l'invocation adressée à Dieu : «Toi dont la parole s'accomplit, dont le ciel est le trône et la terre la place de ses pieds ! » est la reprise quasi textuelle en arabe de deux motifs bibliques récurrents : celui de l'accomplissement de la parole de Dieu, bien connu tout au long des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et, surtout, celui du trône de Dieu siégeant dans le ciel avec la terre pour escabeau de ses pieds [24].

Ainsi également des épithètes attribuées à Dieu et qui s'accumulent parfois dans une seule inscription : infiniment haut, puissant, miséricordieux, compatissant, juste, longanime, généreux, etc. Outre que chacune de ces épithètes fait partie, isolément mais de façon répétée, des différents livres bibliques, le regroupement en série qui associe certaines d'entre elles dans quelques inscriptions semble prendre modèle sur des textes juifs pseudépi-graphiques comme le *4e Livre d'Esdras* et *Y Apocalypse d'Abraham.* On sait que ce furent surtout les milieux chrétiens qui furent les traducteurs et les diffuseurs de ces ouvrages pourtant juifs à l'origine[25].

674. *Isaïe* 66. 1 // *Matthieu* 5, 34. Cette dernière expression ne se retrouve pas dans le Coran.
675. *4 Esdras* 7, 132-139 *{Écrits intertestamentaires,* p. 1430-1431); *Apocalypse d'Abraham* 17, 8 *sq.*

*(ihid.,* p. 1713-1715).



Ainsi, enfin, de la formule « Amen, Seigneur des siècles / de l'univers », écho de formules liturgiques juives en hébreu puis chrétiennes en syriaque[26].

Les tournures proprement arabes par lesquelles ces expressions sont rendues dans les inscriptions qui nous occupent font sans doute partie d'un style formulaire qui était déjà en place chez les juifs et chez les chrétiens de langue arabe avant la conquête islamique, et qui constituait l'un des modes d'expression de leur piété. À ce moment-là, nous le savons, le Coran n'était pas encore rédigé ou commençait à peine à l'être. Aussi pouvons-nous faire l'hypothèse qu'il existait au début du 7$^e$ siècle, sinon des traductions arabes de livres bibliques entiers, au moins des florilèges en arabe de citations de la Bible ou d'autres textes parallèles des écrits apocryphes juifs ou chrétiens. Les premiers musulmans, imprégnés eux-mêmes de ces modes d'expression, en nourriront par la suite le Coran et le *Hadîth* dans beaucoup de leurs éléments de piété individuelle.

## 4. La diffusion de récriture au Hedjâz

Les traditions arabo-islamiques sont loin d'être d'accord sur l'origine de l'écriture arabe, et plusieurs, se réfugiant dans un passé mythique, la font remonter à Ismaël ou à Adam, et les étapes ultérieures de sa diffusion semblent plutôt chaotiques[27]. Certains auteurs, cependant, dans un esprit plus centré sur l'histoire positive, se sont interrogés sur les chemins qu'a empruntés l'écriture arabe pour pénétrer jusqu'au Hedjâz, patrie des débuts de l'islam. Chez eux, il ne fait guère de doute que cette écriture est née en Mésopotamie puis, par le relais de Hîra, s'est diffusée vers l'Arabie occidentale. Aussi ont-ils tenté d'en reconstituer la filière, en donnant les noms des acteurs de ces opérations à chaque étape. Les noms peuvent varier, mais la filière vient toujours du Nord, et c'est Hîra qui y joue le rôle principal.

676.En hébreu : *Amèn. - Rabûn ha-$^c$olamîm :* « Amen. » - « Seigneur de l'Univers » ; cf. Jeffery, *Foreign* (1938), p. 208-209 ; en syriaque : *le-$^c$olam $^c$olemîn, âmîn,* « pour les siècles des siècles, amen » ; *Apocalypse* de Jean 1,6.

677.Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 11-13.



Trois hommes de Baqqa (sur le moyen Euphrate), dit Balâd-hurî en les désignant par leurs noms et leurs filiations,

> « s'accordèrent pour instituer l'écriture en prenant l'alphabet syriaque pour modèle de l'alphabet arabe. Ce fut de ces hommes que des gens d'al-Anbâr l'apprirent, puis les habitants d'al-Hîra l'apprirent des gens d'al-Anbâr » [28].

Par la suite, poursuit-il, ce fut Bishr Ibn $^c$Abd-al-Malik, un chrétien de l'oasis de Dûmat al-Jandal et frère d'Ukaydir son chef, qui apprit cette écriture à la faveur de ses déplacements commerciaux à Hîra. Il la diffusa d'abord dans cette oasis importante des confins sud de la Syrie, puis dans le Hedjâz, à La Mecque puis à Tâ'if. Les noms de ceux qui apprirent à écrire avec Bishr sont donnés, en premier lieu des ancêtres du clan omeyyade. Enfin, par d'autres circuits toujours parcourus par le même Bishr, l'écriture arabe se serait diffusée également dans les oasis du Wâdî 1-Qurâ, au Nord du Hedjâz. L'insistance sur le rôle du chrétien Bishr frère d'Ukaydir al-Kindî, le

seigneur de Dûmat-al-Jandal allié des Byzantins, nous situe au début du 7$^{e}$ siècle[29].

S'appuyant sur d'autres sources d'information, Balâdhurî fournit encore les noms de sept hommes qui savaient écrire l'arabe « lorsque l'islam pénétra chez les Quraysh » - nous y retrouvons $^{c}$Omar, $^{c}$Othmân, $^{c}$Alî, Abû-Sufyân et son fils Mu$^{c}$â-wiya - puis les noms des gens des deux grandes tribus arabes de Yathrib qui connaissaient l'écriture arabe - parmi lesquels nous trouvons les futurs secrétaires de Muhammad, Zayd fils de Thâ-bit et Ubayy fils de Ka$^{c}$b.

De plus, l'auteur cite une femme mecquoise, Shifâ' al-$^{c}$Ada-wiya, fille de $^{c}$Abd-Allah, qui était de la même branche quray-shite que $^{c}$Omar. L'histoire telle que la Tradition islamique la raconte à l'envi mérite qu'on s'y arrête.

Muhammad était lié d'amitié avec une femme qui se nommait Laylâ fille de $^{c}$Abd-Allâh. Elle était de la même branche

678.Balâdhurî, *Fuîûh,* p. 659 *sq.,* d'après la famille d'Ibn al-Kalbî; cf. Ibn Qutayba, *$^{c}$Uyûn,* 1,43, d'après Abû-Hâtim.

679.Sur Dûmat al-Jandal, ci-dessus, chap. 7, §2. Ci-dessous, chap. 19, texte n$^{g}$ 35.





qurayshite que $^{c}$Omar, et l'on dit qu'elle fut une des premières femmes à adhérer à la prophétie de Muhammad. Cette femme savait écrire antérieurement à la carrière prophétique de celui-ci. On la surnommait *al-Shifa* , « la Guérison », car elle était experte en incantations et pratiques prophylactiques *(ruqya).* Muhammad lui aurait demandé d'enseigner à son épouse Hafsa, fille de $^{c}$Omar, « l'incantation de la fourmi, comme elle lui avait enseigné l'écriture»[30]. Les auteurs nous donnent la formule de cette incantation et nous décrivent la pratique magico-thérapeutique qui accompagnait la confection de la pommade ; celle-ci, à base de curcuma mélangé de vinaigre de vin filtré, était destinée à traiter les ulcères[31]. Que l'écriture introduite au Hedjâz ait pu être utilisée pour transcrire des textes incantatoires et prophylactiques n'a rien que de très probable. Nous en avons deux exemples dans les deux dernières sourates du Coran[32].

Une relation différente de celle transmise par Balâdhurî évacue totalement Bishr, le chrétien de Dûmat al-Jandal, du circuit de diffusion de l'écriture chez les Quraysh. Elle met par contre en évidence le rôle de pionnier que joua la famille omeyyade dans cette diffusion. Ce fut, dit-on, le père d'Abû-Sufyân qui « était allé à Hîra, et en avait ramené cette écriture à La Mecque ». L'apparition de cette écriture, ajoutent les informateurs en conclusion, eut donc lieu peu avant l'islam[33]. Nous savons qu'en fait l'existence de l'écriture arabe telle qu'elle se diffusera est attestée depuis beaucoup plus longtemps que cela.

680.*al-namla* (littéralement « la fourmi ») désignait l'éruption de pustules ulcéreuses sur le flanc d'une personne.

681.Ibn Hajar, *Isâba,* 8, 201-203 (n$^{s}$ 11379), p. 202 ; Ibn $^{c}$Abd-al-Barr, *Istfâb,* IV, 1868-1870 (n$^{Q}$3398), p. 1869 ; voir aussi Ibn Hanbal, *Musnad,* VI, 372.2 ; Abû-Dâwud, *Sunan, Tibb* 18 (III, 10, n$^{e}$3887).

682.*Coran* 113 *(al-Falaq)* et 114 *(al-Nâs).* L'intérêt prêté par la Tradition à l'histoire de Shifâ' manifeste le souci de justifier, à l'encontre des contestataires, la présence de ces deux sourates à la fin du Coran.

683.Ibn Khallikân, *Wafayât,* III, 344 ; ci-dessous, chap. 19, texte n$^{9}$36.





## 5. L'ère de l'hégire

C'est en Egypte, dès la première occupation d'Alexandrie par $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As en 642, et souvent en doublure avec le grec, que l'utilisation régulière de l'arabe écrit, sous la même forme de base connue antérieurement, est attestée à l'époque des conquêtes islamiques. C'est le cas surtout de différents documents rédigés sur papyrus. Ces documents sont d'ordre administratif ou commercial, et, assez tôt [22 H / 642], plusieurs sont datés selon l'ère de l'hégire[34]. C'est aussi une date de l'ère hé^irienne [31 H / 652] qui est indiquée sur une épitaphe arabe d'Egypte[35], ainsi que sur nombre de pièces de monnaie arabo-persanes à partir de l'an 20 H [641], où elle est associée à une date selon le règne de l'empereur sassanide Yazdagird **III.** Celui-ci, en effet, ne sera tout à fait éliminé de la scène politique que lors de son assassinat en 651 [%].

La documentation devient très fournie par la suite, notamment durant la seconde période omeyyade[37]. Le meilleur exemple en est l'ensemble des lettres administratives de Qurra Ibn Sharîk dont j'ai déjà parlé[38] et qui fut gouverneur d'Egypte de 709 à 714, sous le calife al-Walîd fils de $^{c}$Abd-al-Malik [707-715]. Nous en avons une soixantaine de pièces, de conservation et de longueur inégales. Les calligraphes, secrétaires de la chancellerie, étaient en majorité des esclaves[39]. Nous avons beaucoup d'autres pièces : lettres de gouverneurs de la seconde partie du 8e siècle, contrats d'affermage ou de mariage, etc.

Le comput hégirien, disent les sources historiographiques islamiques, fut instauré par $^{c}$Omar, deuxième successeur de Muhammad, soit en l'an 16 H [637], soit en l'an 17 H 1638], soit

684.Hoyland, *Seeing* (1997), p. 688 et réf.
685.Ci-dessous, chap. 19, texte nª37.
686.Hoyland, *op. cit.,* p. 689-690 et réf.
687.Abbott, *The Rise* (1939), p. 15-16.
688. Ci-dessus, chap. 11, § 4 et réf. n. 30.
689.Y. Râgib, « L'écriture » (1990), p. 14; ci-dessous, chap. 18, notice nª45.





en l'an 18 H [639]. La pratique de ce comput est effectivement attestée au temps de son califat, en Egypte, sur un reçu bilingue grec-arabe de réquisition de bétail par un officier de $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As en 22 H [642][40]. Elle est attestée également au temps de $^{c}$Othmân, en 31 H [652], sur une épitaphe égyptienne[41]. Cependant, en dehors du cadre administratif, son usage habituel ne se répandit que progressivement. Il est totalement absent des traditions religieuses, et il faudra attendre encore longtemps avant qu'il soit adopté dans les traditions historiographiques ou biographiques. Ceci explique, par exemple, les variations des sources quant à la date exacte à laquelle l'ère de l'hégire elle-même fut instaurée par $^{c}$Omar[42].

C'est néanmoins la date selon l'hégire qui, désormais, est indiquée sur les textes administratifs que nous possédons ou qui est de plus en plus marquée sur les monnaies à partir de Mu$^{c}$â-wiya. De même que l'ancienne écriture syro-arabe est devenue égyptienne par son utilisation dans des documents de tous ordres, ainsi les ères de l'ancienne province romaine de Bosrâ ou du comput sassanide laissent progressivement la place au comput islamique, celui de la *hijra* de Muhammad.

## 6. Une inscription califale au Hedjâz

Toujours selon les sources historiographiques islamiques, $^{c}$Omar aurait été aussi « le premier qui » porta le titre califal de *amîr al-mu'minîn* [43]. On traduit habituellement ce titre en français par « le commandeur des croyants » et en anglais par *the commander ofthe beîievers.* Cependant, certains chercheurs anglophones préfèrent le traduire en certains cas par *the commander of the faithful,* « le commandeur des fidèles » ; cette dernière traduction exprime peut-être mieux ce qu'étaient les *mu minîn* dans la perspective politico-religieuse telle qu'elle ressort de la charte

deYathrib[44].

690.Abbott, *op. cit.* (1939), p. 48 : photographie planche IV.
691.Ci-dessous, chap. 19, texte n[s]37.
692.Noth, *The Earh Arabie* (1997), p. 40-45.
693.Ibn Sacd, *Tabaqât,* **III,** 281 ; Balâdhurî, *Ansâh,* I, 528.
694.Ci-dessus, chap. 5, §4.



Quoi qu'il en soit et jusqu'à plus ample informé, ce titre n'apparaît en fait dans une documentation officielle tout à fait assurée qu'à partir de 661-662, sous le règne de Mucâwiya fils d'Abû-Sufyân [661-680], fondateur de la dynastie omeyyade. Peut-être Mucâwiya a-t-il voulu insister particulièrement sur un tel titre pour affirmer la légitimité du pouvoir qu'il avait conquis aux dépens de son concurrent, cAlî fils d'Abû-Tâlib, le gendre de Muhammad. Le titre de *amîr al-mu minîn* apparaît d'abord traduit en persan, sur les pièces de monnaie arabo-sas-sanides frappées par Mucâwiya ; puis en grec où il est transcrit de l'arabe, sur une inscription de restauration des thermes de Hammat Gader en Palestine par un gouverneur ; puis en grec et en arabe sur le papyrus d'un protocole 4\ Il apparaît enfin sur l'inscription en arabe du barrage que Mucâwiya fit construire en 58 H [678] dans les environs de Tâ'if, à 120 kilomètres environ au sud-est de La Mecque, au Hedjâz. Je m'arrêterai à cette inscription en raison de l'intérêt qu'elle présente à plus d'un titre.

L'inscription de fondation de cet ouvrage hydraulique se trouve sur la muraille rocheuse du barrage et comporte six lignes régulières, toujours dans le type d'écriture que j'ai appelé « syro-arabe » et qui, désormais, devient « hijâzien ». Le nom du maître d'œuvre du barrage est indiqué, et de même celui du scribe spécialisé qui a réalisé l'inscription. Celle-ci, à l'instar des premières inscriptions du Néguev, manifeste les progrès accomplis par l'écriture arabe depuis la fin du 6e siècle, bien qu'elle soit de même facture : outre la régularité des lignes et la forme achevée de la majorité des lettres, des points diacritiques apparaissent pour différencier les lettres B, T, Th, N et Y qui ont le même corps.

695.*Ce barrage est du serviteur d'Allah Mucâwiya*
696.*Commandeur des fidèles. cAbd-Allâh Ibn Sakhr l'a construit*
*697.Avec la permission de Dieu en l'an 58. Ô*
698.*Dieu (Allahumma) pardonne au serviteur d'Allah Mucâwiya, le*

45. Hoyland, *Seeing* (1997), p. 690-691.



*699.Commandeur des fidèles et affermis-le et assiste-le et fais-en profiter les*
700.*fidèles. (C'est) cAmr Ibn Janâb (qui) a écrit[46].*

Le titre *amîr al-mu minîn* apparaît deux fois dans les six lignes et il est demandé à Dieu qu'il fasse profiter les fidèles du règne du souverain. De plus, l'époque du nouvel ordre politique instauré par la conquête islamique est marquée par la mention de la date selon l'ère hégirienne.

L'intérêt que présentent, pour l'étude des fondations politiques de l'islam, la cité de Tâ'if et certains grands personnages qui en étaient originaires a été mis en lumière par H. Lammens dans une étude publiée en 1922[47].

Au début du 7e siècle, Tâ'if, où dominait la grande tribu des Thaqîf, était la «cité alpestre du

Hedjâz», selon l'expression colorée de Lammens. Ses vallées fertiles jouissaient effectivement d'abondantes réserves d'eau ; la construction du barrage de Mucâwiya se situe donc dans la permanence du contexte économique traditionnel de la cité et de sa région. Elle se situe aussi dans la continuité des liens de cette cité avec les familles notables des Quraysh, dont celle des Banû Umayya, qui y esti-vaient, y étaient les alliés des Thaqîf et y possédaient des terres. Enrichis par l'exploitation fructueuse des domaines agricoles et par le commerce au-delà de la Péninsule, jouissant d'un haut niveau de vie, beaucoup de gens de Tâ'if étaient instruits et lettrés. Convertis de la dernière heure au nouveau régime, comme les Qurayshites Abû-Sufyân et son fils Mucâwiya, les Thaqîf se soumirent à l'autorité de Muhammad après un combat, lors de la conquête de leur ville peu après la reddition des Quraysh de La Mecque.

Les commerçants qurayshites en général, et Abû-Sufyân puis son fils Mucâwiya en particulier, entretenaient des liens étroits avec Tâ'if et sa vie économique et politique. Sous le règne de Mucâwiya, deux de ses frères, cAnbasa et cUtba, furent gouver-

701.Miles, *Early* (1948), p. 237 *sq.,* avec photographie et fac-similé; Grohmann, *Arabie Inscriptions* (1962), p. 56-58 avec photographie, pi. XII ; ici, trad. fr. A.-L. de Prémare.

702.Réf. dans la Bibliographie générale ; voir aussi *El,* X, 124b-125b, « al-Tâ'if » par M. Lecker (1998).





neurs de Tâ'if l'un après l'autre *. Auprès des califes omeyyades successeurs de Mucâwiya, plusieurs gouverneurs originaires de Tâ'if jouèrent un rôle essentiel par lequel ils assurèrent les fondations politiques de l'Empire arabo-islamique : ce furent eux qui commandèrent la répression sans pitié des rébellions en Irak. L'un d'eux, Ziyâd Ibn Abîh («Fils de son père») [m. ± 673], était de père inconnu mais sera rattaché à Abû-Sufyân (Ziyâd Ibn Abî-Sufyân). L'autre, al-Hajjâj Ibn Yûsuf [m. 714J, outre la mise au pas des différentes rébellions d'Irak, réduira par les armes le califat rival d'Ibn al-Zubayr à La Mecque, de même qu'il contribuera à assurer les fondements scripturaires de la *umma* et les références doctrinales de l'Empire[49].

Il faut souligner enfin la tonalité religieuse de la dédicace du barrage de Tâ'if. Le maître d'œuvre a réalisé son ouvrage « avec la permission d'Allah ». L'on retrouvera souvent cette formule en différents contextes dans les écritures islamiques, traditions ou Coran. Dans le contexte précis de la construction d'un édifice, on peut y trouver des correspondants dans les inscriptions monothéistes antérieures sud-arabiques ou arabes. En sud-arabique, nous en avons une belle illustration dans la dédicace de construction d'un palais, au 5e siècle, par une personnalité juive de Zafâr, la capitale himyarite :

> « Yehuda Yakkuf a construit, posé les fondations et terminé son palais Yakrub, des fondations au sommet, avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur des vivants et des morts, le Seigneur du ciel et de la terre, qui a tout créé, avec la prière de son peuple Israël, etc. » [50]

L'expression religieuse n'y est cependant pas tout à fait la même que dans l'inscription du barrage de Mucâwiya. Outre qu'il y est fait directement référence au peuple d'Israël, la réalisation de la construction a eu lieu « avec l'aide *(rd')* et la grâce

703.Zubayrî, *Nasab Quraysh,* p. 125 ; cf. Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 111.

704.Laoust, *Schismes* (1965), p. 16-23 ; Hawting, *First Dynasty* (1987), p. 40-45 et 58-71, et voir ci-dessous, chap. 15, §7.

705.Garbini Bayt al-Ashwal 1 ; reproduction photographique, transcription et trad. fr. par C. Robin, *L'Arabie antique* ( 1991 ), p. 145.

*(zkt)* de son Seigneur ». Le calife musulman, quant à lui, outre sa mention répétée des fidèles de l'islam qui remplacent le peuple d'Israël, parle de « la permission *(idhn)* d'Allah ». L'appartenance n'est pas la même, et l'activité humaine n'y est pas envisagée sous le même angle.

Quant à la double invocation en faveur de Mu^c^âwiya, et qui demande pour lui le pardon et l'assistance de Dieu[51], les formules utilisées appartiennent au même registre que celui des inscriptions arabes chrétiennes antérieures, en particulier l'inscription du monastère de Hind l'Ancienne à Hîra, à la différence près que le commanditaire n'y est plus « serviteur du Christ » mais « serviteur d'Allah ».

51. Racines GhFR et NSR comme dans les inscriptions syriennes du 6e siècle.

CHAPITRE 15

# « Collecte du Coran »

### 1. Oracles ou écritures ?

Muhammad fut le premier rédacteur d'un texte de la Tradition islamique, la charte de Yathrib[1]. Fut-il aussi le rédacteur au moins d'un certain nombre de textes coraniques? Deux passages polémiques du texte actuel du Coran donnent à le penser, si toutefois il s'agit de lui dans ces deux passages, et non d'une polémique postérieure à sa mort.

Dans le premier, il est accusé d'avoir « écrit lui-même des récits rédigés par les Anciens et qui lui étaient dictés matin et soir». En réponse, il ne nie pas le fait de l'écriture, mais se borne à rétorquer qu'il s'agit au contraire d'une révélation, que « celui qui connaît les secrets des cieux et de la terre a fait descendre»[2]. Dans le second passage, il est soupçonné d'utiliser ou de contrer les Ecritures saintes antérieures ; en réponse, il dit qu'il « ne récitait aucune Ecriture ni n'en écrivait de sa propre main avant celle-ci », c'est-à-dire la sienne propre -\ Dans l'un et l'autre cas, le vocabulaire est plus qu'explicite sur l'opération

706.Ci-dessus, chap. 5, § 3.
707.*Coran* 25, 5-6. « Récits rédigés », *asâtîr,* avec la racine STR ; « écrire soi-même », *iktataba,* à la forme réfléchie de KTB, que l'on devrait traduire « se les écrire / les écrire pour soi-même » ; « dicter », *amlâ.*
708.*Coran* 29,48 ; cf. à ce sujet Blachère, *Introduction* (1959), p. 6-12. -« Écrire / tracer » avec la racine KhTT qui désigne la graphie puis désignera la calligraphie ; « de sa propre main », *bi-yamînihi,* littéralement « de sa main droite ». La seule équivoque qui subsiste dans le contexte de la seconde citation joue précisément sur le passage d'une Écriture *(Kitâb),* celle des juifs ou des chrétiens, à l'autre *(Kitâb),* la sienne propre.



Succession des califes jusqu'en 750

| | |
|---|---|
| 632-634 | Abû-Bakr b. Abî-Quhâfa |
| 634-644 | ^c^Omar b. al-Khattâb |
| 644-656 | ^c^Othmân b. ^c^Affân |

| | |
|---|---|
| 656-661 | CA1Î b. Abî-Tâlib |
| | *Omeyyades sufyânides* |
| 661-680 | Mucâwiya Ier b. Abî-Sufyân |
| 680-683 | al-Yazîd Ier b. Mucâwiya |
| 683-684 | Mucâwiya II b. Yazîd |
| | *Omeyyades marwânides* |
| 684-685 | Marwân Ier b. al-Hakam |
| 685-705 | cAbd-al-Malik b. Marwân |
| 705-715 | al-Walîd Ier b. cAbd-al-Malik |
| 715-717 | Sulaymân b. cAbd-al-Malik |
| 717-720 | cUmar b. cAbd-al-cAzîz b. Marwân |
| 720-724 | al-Yazîd II b. <Abd-al-Malik |
| 724-743 | Hishâm b. cAbd-al-Malik |
| 743-744 | al-Walîd II b. al-Yazîd |
| 744 (avril) | al-Yazîd III b. al-Walîd b. cAbd-al-Malik |
| 744 (octobre) | Ibrâhîm b. al-Walîd b. <Abd-al-Malik |
| 744-750 | Marwân II b. Muhammad b. Marwân |

d'écrire. On voit de plus, dans le second passage, que le fait d'écrire intervient en parallèle complémentaire avec celui de réciter liturgiquement[4]. En ce qui concerne la composition du Coran, nous ne sommes donc pas dans un contexte purement oraculaire : proclamation orale, mise en forme écrite et répétition liturgique vont de conserve. Les sociétés du Proche-Orient

4. Le verbe « réciter» (à haute voix) est ici TLW; en syriaque syro-palestinien = « hausser / élever » (la voix, les yeux, la tête, etc.) : Schul-thess, *Lexicon* (1903 ; réimpr. 1979), p. 220a-b. La même racine en arabe tourne autour de significations originelles différentes.





au 7e siècle, y compris celle de Yathrib, étaient aussi constituées de gens d'écritures[5].

Au cours des 8e et 9e siècles de notre ère, les musulmans ont été amenés à affirmer que le Coran, révélé par Dieu à Muham-mad en différentes circonstances, a été entièrement constitué pendant la carrière du prophète de l'islam, d'abord à La Mecque puis à Médine. Ce qui se passa après sa mort n'aurait été qu'une opération de collecte et de mise en ordre de versets proclamés ou récités et partiellement recueillis par écrit sur des supports de fortune. *Mutatis mutandis,* ce fut le schéma spatio-temporel globalement retenu par l'orientalisme classique. Dans la ligne de ce schéma, les différentes péricopes ou les différents chapitres du Coran se répartiraient donc en « mecquois » ou « médinois » selon le déroulement de la carrière de Muhammad à La Mecque puis à Médine. Le « fait coranique » serait une sorte d'événement proclamatoire *sui generis,* dont le déroulement se serait réparti tout au plus sur une vingtaine d'années, dans le Hedjâz, et qui aurait été suivi d'une période éditoriale après la mort du prophète de l'islam.

Ce schéma explicatif et heuristique a sans doute rendu grand service à la recherche. Mais il est aujourd'hui largement dépassé. Une analyse renouvelée des textes, une meilleure connaissance de leur cadre littéraire et historique, ajoutées aux dires de la Tradition islamique, elle-même mieux connue, ont montré que la réalité est beaucoup plus complexe. Aussi faut-il nous interroger sur le processus qui aboutit à la constitution du Coran actuel et sur l'activité scripturaire des premiers

musulmans au cours du 7e siècle d'une façon générale[6].

Il convient donc de nuancer sérieusement ce que dit J. Chabbi de « l'oralité » à propos du Coran, *Seigneur des tribus* (1997), p. 562-563, n. 368.

709.J'entends l'adjectif « scripturaire » au sens générique de ce qui est relatif aux Ecritures saintes d'une communauté religieuse.





## 2. L'histoire du texte selon la Tradition islamique[7]

*Les sources d'information*

Les informations qui nous sont fournies par les musulmans sur l'histoire du texte coranique nous sont parvenues dans des ouvrages qui, pour la plupart, datent du 9e siècle ou au-delà. Ceux-ci sont très généralement des compilations d'informations. Si ces compilations sont tardives, leurs auteurs prétendent néanmoins en faire remonter les informations plus haut qu'eux-mêmes grâce à la garantie des chaînes de transmission : ils ne se contentent pas de citer leur source directe, mais remontent de celle-ci à ce qui aurait été la source initiale de l'information, de maillon en maillon, par la chaîne des noms de ses transmetteurs successifs à travers le temps *(isnâd,* « appui »). Ce mode de référence, déjà utilisé par les rabbins de la tradition orale judaïque, deviendra, avec les experts musulmans à partir des 8e-9e siècles, une sorte de technique poussée à son point extrême de sophistication[8].

Quoi qu'il en soit de la solidité des garanties ainsi présentées, nous n'avons guère, sur la manière dont se seraient constituées les écritures de référence de l'islam, d'autre source d'information que ces compilations. Il s'agit des corpus de traditions islamiques *(hadîth),* où les informations sont généralement regroupées dans des chapitres thématiques consacrés au Coran. Certains ouvrages, cependant, se sont spécialisés, entièrement ou partiellement, dans l'histoire du texte. L'un d'entre eux est le « Livre des codex » (coraniques) *(Kitâb al-masâhif)* d'Ibn Abî-Dâwud al-Sijistânî [m. 929][9]. C'est d'ailleurs le seul qui nous

710.Sur ce sujet, dans la perspective orientaliste classique : R. Blachère, *Introduction au Coran* (1959), et *Le Coran* (1966) ; réf. en Bibliographie générale.

711.J'en reproduis des exemples dans les textes relatifs à ce thème au chap. 19 de cet ouvrage (textes n"38 *sq.)* pour mettre le lecteur dans l'ambiance de ce type de présentation des informations.

712.Ci-dessous, chap. 18, notice nª 17. Le codex est un « livre manuscrit construit à partir d'un assemblage de cahiers ». Il correspond au mot arabe *mushaf* (pi. *masâhif).* Le mot *codex,* qui est latin, n'a en principe pour





soit parvenu, parmi les ouvrages de ce genre qui ont existé. Cependant, nous n'en sommes pas réduits à cet ouvrage : outre les corpus de *hadîth,* beaucoup d'informations figurent, par exemple, dans deux monographies sur l'histoire de Médine, celle d'Ibn Shabba [m. 876] et celle de Samhûdî [m. 1506] : tous deux consacrent des développements particuliers à cette question [10]. Il en est de même de Suyûtî [m. 1505] " dans les chapitres 18-20 de son traité sur *La Maîtrise des sciences du Coran.* Le problème était d'ailleurs connu en dehors des cercles intellectuels musulmans. Un polémiste chrétien du 9e siècle, cAbd-al-Masîh al-Kindî, en était bien informé et en fit, dans son *Epître (Risâla),* l'un des thèmes de sa réfutation de l'islam[12].

En dépit de leurs chaînes d'appui respectives, les informations qui nous parviennent selon le mode de la transmission traditionnelle sont étonnamment contradictoires. Tour à tour, chacun des quatre premiers successeurs de Muhammad est crédité par des traditions soit d'avoir « collecté le Coran » *(jama[c]a l-Qur'ân),* soit d'avoir donné l'ordre de le collecter à l'un de ceux qui exercèrent auprès de Muhammad la fonction de secrétaire. Les récits en comportent de telles variations que chacune d'elles semble plutôt être le reflet de circonstances plus tardives que le fait qu'elle est censée rapporter.

Plusieurs traditions fournissent la liste des noms de ceux qui, du temps de Muhammad, « collectèrent le Coran ». Les listes divergent le plus souvent quant au nombre et aux noms de ceux qui sont cités[·3]. Parfois, des noms peu connus surgissent à ce propos de façon incidente et remettent totalement en cause les supputations ordinairement présentées pourtant comme ayant fait l'objet d'un consensus au moins relatif[14].

pluriel que celui du latin *codices.* Mais l'usage français, même dans les ouvrages spécialisés, tend à utiliser « codex » à la fois pour le singulier et pour le pluriel ; cf. F. Déroche, *Codicologie,* p. 12-13.

713. Ci-dessous, chap. 18, notices n-35 et 47 ; Ibn Shabba, *Madîna,* II, 705-712; III, 990-1017 ; Samhûdî, *Wafâ* II, 668-670.

714. Ci-dessous, chap. 18, notice n-'51.

715. Ci-dessous, chap. 18, notice n[Q]40.

716. Par exemple Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* II, 355-358 ; Suyûtî, *ltqân,* I, 199-204 (chap. 20).

717. Ci-dessous, chap. 19, textes n[Q]38 et 39.





### *Écriture ou mémorisation ?*

L'ambiguïté des termes clés utilisés ajoute à la perplexité du lecteur de ces informations. C'est le cas du nom *qur'ân, «* coran », et du verbe *jama[c]a,* « collecter / rassembler ». On ne sait trop, parfois, ce qui est mis sous le nom de *qur'ân,* « coran » : il peut s'agir de propos provenant de Muhammad et qui deviennent de ce fait autant de « corans » pour celui qui les a mémorisés ; dans certaines traditions, le mot *qur'ân* devient une sorte de nom générique pour désigner tout ce que l'on a entendu du prophète, alors que l'on distinguera par la suite entre ce qui est du Coran et ce qui est du *Hadîîh.* « J'ai collecté / retenu de lui beaucoup de coran » *(qur'ânan kathîran),* aurait dit un certain Salima al-Jarmî évoquant différentes prescriptions de Muhammad relatives à la prière rituelle - alors que le Coran actuel est plutôt avare de précisions sur ce sujet[·5]. « Il est des gens qui rapportent des propos *(ahâdîth)* qui ne sont pas dans le livre de Dieu et ne sont pas transmis de l'envoyé de Dieu... », aurait dit le calife Mu[c]âwiya pour contrer l'opinion selon laquelle le pouvoir politique ne serait pas réservé aux Quraysh : la distinction entre « livre de Dieu » et simple propos *(hadîîh)* attribué à Muhammad est là bien ténue, le livre de Dieu n'y étant considéré, somme toute, que comme une sélection des propos de Muhammad[16].

Quant au verbe « collecter / rassembler » *(jama[c]a),* on dit plus d'une fois qu'il doit être pris au sens de « mémoriser / retenir par cœur», alors qu'il existe un verbe spécifique *(hafiza)* avec ses dérivés pour cette signification. Ainsi dira-t-on que le Coran fut tout d'abord « rassemblé dans la poitrine des hommes » - c'est-à-dire « mémorisé » -, et que ce fut à partir de là qu'après la mort de Muhammad l'un ou l'autre de ses successeurs ordonna de « collecter / rassembler » tout cela dans un écrit. Certes, tout cela peut être significatif de la « dialectique » entre l'oral et l'écrit qui est le fait de toute composition. Il semble cependant que l'ambiguïté entretenue autour du verbe

718. Ibn Sa[c]d, *Tahaqât,* VII, 89-90.

719. Bukhârî, *Sahîh,* 93 *Ahkâm, 2* ; cf. Goldziher, *Tradition musulmane* (trad. 1984), p. 4.

« collecter / rassembler » ait eu pour origine, ou au moins ait été renforcée par, le souci d'échapper aux contradictions les plus manifestes qui existaient entre les récits sur l'histoire du Coran écrit. L'intention en fut peut-être aussi de lénifier les aspects conflictuels qui existaient entre les différents partis ou sectes à propos des textes dont ils se réclamaient dans un contexte de polémique doctrinale ou de guerre civile.

Ainsi, cAlî, gendre de Muhammad, aurait dit avoir « collecté le Coran dans un codex *(mushaf)* » aussitôt après la mort de celui-ci. À la suite de ce récit, un interpolateur en fournit une version corrigée où il s'agit de «collecter» au sens de « mémoriser » et où la mention du codex a été supprimée[17]. Le même phénomène se retrouve fréquemment pour d'autres circonstances.

Quoi qu'il en soit de ces tergiversations, la signification « collecter / rassembler » exprimée par *jamaca* concerne bien de façon spécifique une collecte d'écrits et leur rassemblement dans un volume aux pages reliées, un codex *(mushaf)*. Les écrits initiaux auraient été effectués, non seulement sur l'un ou l'autre support rudimentaire : omoplate ou peau d'animal, tesson de poterie, pierre plate, etc., mais aussi sur du parchemin ou des feuilles de papyrus. Un récit nous dit que Muhammad convoqua son secrétaire Zayd Ibn Thâbit, lui faisant dire de venir « avec l'omoplate, l'encre et la planchette » pour qu'il lui dicte un verset [18]. Ce même Zayd, chargé plus tard par Abû-Bakr et cOmar de collecter le Coran, raconte :

> « Je me mis à suivre les traces du Coran, en recopiant (ce qui en était écrit sur) des feuillets, des tiges de palmiers et des pierres plates et (en transcrivant ce qui était) dans la poitrine des hommes. »[19]

Une tradition nous informe aussi qu'au temps du calife cOth-mân, cAïcha, épouse de Muhammad, aurait eu chez elle « les

720.Ci-dessous, chap. 19, texte nL'40.
721.Ibn cAsâkir, *TD,* XIX, 306.
722.Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 7. Selon d'autres versions : « des morceaux d'étoffe, des omoplates (d'animaux) et des tiges de palmiers ». Ibn cAsâkir, *TD,* XIX, 307.





cuirs sur lesquels était le Coran qui fut écrit de la bouche de l'envoyé de Dieu ».

> « Alors, poursuit le calife cOthmân auquel est attribuée cette indication, j'ordonnai à Zayd fils de Thâbit de s'occuper de cela. » [20]

Zayd, quant à lui, ne parle des documents de cAïcha dans aucun des récits qui lui sont attribués concernant sa collecte. Il est difficile de penser que Zayd et Muhammad auraient pu ignorer l'existence d'un écrit coranique rassemblé au moins partiellement sur cuir chez l'épouse préférée du prophète. Mais comment expliquer alors que, selon un récit différent, lorsque Abû-Bakr et cOmar convoquèrent Zayd pour le charger de la collecte du Coran, celui-ci, avant d'accepter, se serait tout d'abord récrié en disant : « Feriez-vous donc ce que l'envoyé de Dieu lui-même n'a pas fait? »[21] Selon une autre version, ce ne serait pas Zayd qui aurait d'abord été commis à la collecte du Coran, mais un autre secrétaire médinois de Muhammad, Ubayy Ibn Kacb[22]. Enfin, le plus souvent, ce n'est pas un écrit conservé par cAïcha qui aurait été à la base du Coran de cOthmân, mais des feuilles conservées par Hafsa, une autre épouse de Muhammad.

## 3. Les ordonnateurs de la collecte selon la Tradition islamique

Les deux premiers califes, Abû-Bakr et cOmar, sont présentés comme les premiers ordonnateurs de la collecte du Coran, ayant chargé Zayd Ibn Thâbit, ancien secrétaire de Muhammad, de présider à cette opération. Lequel des deux fut le premier ? Nous les voyons tour à tour soit ensemble, soit successivement, et parfois, il n'est même pas question de Zayd Ibn Thâbit[23].

723.Ibn Shabba, *Târîkh al-Madîna,* III, 997 ; *udum* est le pluriel de *adîm,* « peau d'animal, cuir » ; sur l'emploi du cuir pour l'écriture avant et au début de l'ère hégirienne, £"/, II, 553a-554a, « Djild » par A. Groh-mann ; Y. Râgib, « L'écriture » (1990), p. 22 et réf.
724.Ci-dessous, chap. 19, texte ne41.
725.Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 9.
726.Ci-dessous, chap. 19, textes n-41 et 42.





Suyûtî, dans son ouvrage *La Maîtrise des sciences du Coran,* cite une information selon laquelle Abû-Bakr avait appris par cœur *(hafiza)* le Coran au temps du prophète. Cependant, il rapporte, d'après un ouvrage antérieur au sien et aujourd'hui perdu, une affirmation répétitive attribuée à Ibn Sîrîn et ainsi libellée :

> « Abû-Bakr est mort alors qu'il n'avait pas collecté le Coran ; cOmar fut assassiné alors qu'il n'avait pas collecté le Coran *(lam yajmac al-Qur'ân).*
> Certains disent : "Cela signifie qu'il n'avait pas gardé l'ensemble du Coran en mémoire", et d'autres disent : "Il s'agit de la collecte des codex" *(jamc al-masâhif).* »[24]

Qu'en fut-il vraiment ? Passant outre aux contradictions, plusieurs récits relatent ce qui suit : Abû-Bakr conserva la collection coranique effectuée par Zayd jusqu'à sa mort [634] ; certains précisent qu'il s'agissait de rouleaux de papyrus *(qarâtîs).* Puis le recueil passa entre les mains de cOmar et enfin, après l'assassinat de cOmar [644], il fut conservé par sa fille Hafsa, épouse de Muhammad -\ Il convient toujours de mettre ceci au conditionnel. En effet, suivant les transmetteurs de traditions, le document conservé par Hafsa sera l'objet de destinées contra-dictoires : base du Coran actuel établi par cOthmân pour les uns ; document dangereux et qu'il convient de détruire pour les autres. Car on déchire et brûle régulièrement, dans cette histoire perturbée du Coran écrit.

Selon les traditions en effet, la constitution d'un Coran qui puisse faire l'unanimité fut liée à un grand nombre de problèmes de nature politique et sociale ; elle aurait donc été un sujet éminemment conflictuel chez les musulmans après la conquête, notamment à partir du califat de cOthmân [644-656] : opposés à cOthmân, les gens d'Irak étaient les supporteurs de la légitimité politique et religieuse de cAlî, gendre de Muhammad. Ceci nous explique pourquoi cAlî est crédité d'un coran qu'il

727.Suyûtî, *Itqân,* 1, 202-203 (dans le chap. 20), d'après le « Livre des codex » d'Ibn Ashta. Ibn Sîrîn était de la deuxième génération de musulmans, il fut l'un des transmetteurs de Zayd Ibn Thâbit et d'autres musulmans de la première génération. Suyûtî estime que la chaîne de transmission de cette information est saine *(sahîh).*
728.Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 8-10.





aurait collecté avant tous les autres, dès la mort du prophète et de façon indépendante. La tradition chicite ultérieure ne se fera pas faute d'en revendiquer des passages oubliés : ceux qui auraient mis en évidence la légitimité politico-religieuse de cAlî et de ses descendants, et ceux qui

auraient fait état du statut privilégié des imâms de la dynastie ᶜalide ; toute trace en aurait été systématiquement éliminée par l'opération unificatrice de ᶜOthmân[26]. En tout état de cause, les conflits, qui devaient aboutir à l'assassinat de ᶜOthmân, puis à celui de ᶜAlî, étaient principalement liés à l'évolution d'un milieu de conquérants désormais installés sur leurs nouveaux territoires et en proie à des antagonismes internes de tous ordres. Il ne semble pas que la constitution du Coran y ait joué un rôle prédominant, mis à part ces passages omis et revendiqués par les ᶜAlides.

Ceci apparaît à travers les différentes informations qui constituent la trame de la biographie du calife ᶜOthmân et qui ont été regroupées par Balâdhurî. Une partie très importante de ce chapitre est consacrée aux circonstances qui aboutirent à l'assassinat du calife à Médine dans sa propre maison en 656. Les faits reprochés à ᶜOthmân y sont minutieusement détaillés tout au long d'une sorte de «journal à plusieurs voix » qui, sur le plan de la composition littéraire, constitue une performance digne d'être notée. La quasi-totalité des griefs concerne les décisions administratives de ᶜOthmân, sa remise en cause de décisions prises antérieurement par ᶜOmar, son népotisme - les gouverneurs qu'il nommait étant choisis surtout dans la famille omeyyade -, ses détournements financiers, son favoritisme à l'égard de certaines personnes - Zayd Ibn Thâbit tout particulièrement - à l'exclusion d'autres parmi les compagnons de Muhammad, sa remise en cause des attributions des terres de conquête, sa fiscalité, etc.

L'on peut y remarquer que, parmi les griefs qui lui auraient été exprimés dans une atmosphère houleuse et menaçante par les mutins venus d'Egypte, le problème de la collecte du Coran tient une place minime, à peine une demi-page sur les quarante que comporte la nomenclature des reproches accumulés par ses

26. Bar-Asher, « Variant Readings » (1993).





ennemis[27]. Il ressort de ces quarante pages que l'assassinat de ᶜOthmân fut le résultat de plusieurs mouvements d'opposition, alimentés par des problèmes aigus de nature principalement politique, administrative et sociale. Les griefs exprimés au sujet du Coran y apparaissent presque comme surajoutés, pour faire bonne mesure[2X].

## 4. « **Rattrape cette umma** ! »

Le principal grief présenté finalement à rencontre de ᶜOthmân par ses opposants à propos du Coran aurait été précisément d'avoir fait brûler les recueils coraniques concurrents de celui qu'il avait imposé, en raison, dit-on, des passages favorables à ᶜAlî qui en auraient été retranchés.

La version la plus fréquemment citée des circonstances qui avaient déterminé ᶜOthmân à collecter le Coran est la suivante : Hudhayfa, le général conquérant de l'Arménie dans les années 645-646, était à la tête de troupes originaires d'Irak. Effrayé par les divergences de ses hommes dans la récitation d'un Coran conçu alors comme un ensemble de traditions mémorisées et récitées, il vint inciter ᶜOthmân à constituer un Coran écrit unifié

> « Rattrape cette *umma,* lui dit-il, avant qu'elle ne diverge sur le Livre comme ont divergé les juifs et les chrétiens (sur leurs propres Écritures). »

ᶜOthmân fit donc constituer un livre unique sur la base des feuillets conservés par Hafsa et qu'il restitua à celle-ci, et il ordonna de brûler toute autre version existante[29].

Il est vraisemblable que la constitution d'un texte sacré fondamental ait été envisagée dès le temps de ᶜOthmân. Des traditions fragmentaires venant du fondateur, mémorisées et écrites, circulaient déjà, nourrissant la piété et la fidélité à l'égard du

729.Ci-dessous, chap. 19, texte ns43.

730. Balâdhurî, *Ansâb* IV, 1 (éd. I. ᶜAbbâs), p. 481 *sq.,* notamment p. 512 *sq.* Voir à ce sujet Hinds, *Studies* (1996), II, « The Murder of the Caliph ᶜUthmân» (1972); *El,* V, 502a-503a, « Kurrâ'» par T. Nagel (1981).

731. Ci-dessous, chap. 19, texte n-44.





mouvement dont le prophète avait été l'initiateur. Par ailleurs, Hudhayfa avait été juif avant son adhésion à l'islam[30]. Les populations chrétiennes, juives, samaritaines, zoroastriennes des territoires de conquête avaient leurs propres textes et les conquérants n'en avaient point. Si Hudhayfa joua effectivement le rôle incitatif qui lui est prêté, on comprend qu'il ait été particulièrement animé par le souci d'une Ecriture sainte unique propre à la *umma* de Muhammad qui y remplirait la même fonction que la Tora pour les juifs. Mais, de toute façon, l'éclatement dont la *umma* était menacée était dû à des facteurs beaucoup plus complexes que ceux de la seule piété. Ces facteurs amenèrent les Omeyyades à conquérir le pouvoir au détriment de ᶜAlî et de ses descendants, puis à le défendre et à l'assurer contre tout mouvement concurrent. La constitution d'une Écriture sainte était donc aussi une question politique.

La fonction religieuse du pouvoir politique dans tous ses aspects fut l'une des données fondatrices de l'islam. Le rôle que jouèrent les califes dans les fondations scripturaires de la *umma* n'y fut donc pas un accident ou une mésaventure : les califes étaient les successeurs d'un prophète, fondateur d'une *umma* politique. Les contestations contre le pouvoir ne portèrent pas sur ce principe, mais sur la légitimité des personnes ou des dynasties qui furent en compétition pour en gérer les affaires. Dans la constitution des Ecritures, les Omeyyades furent au centre des décisions. Peut-être est-ce cela même qui amena la Tradition islamique à faire de ᶜOthmân, troisième successeur de Muhammad, le décideur par excellence en la matière, et à faire du texte actuel du Coran « le codex de ᶜOthmân » : ᶜOthmân, en effet, fut à la fois l'un des quatre califes appelés « orthodoxes », et le premier de la famille omeyyade à exercer le pouvoir cali-fal. Cependant, ce fut tout au long du 7e siècle que l'autorité politique omeyyade intervint dans la constitution des textes coraniques. L'histoire des corans de Hafsa, connue uniquement par les sources islamiques et sur le mode anecdotique, en est une illustration.

30. M. Lecker, « Hudhayfa b. al-Yamân and ᶜAmmâr b. Yâsir, Jewish Converts to Islam » (1993), repr. *dans Jews and Arabs* (1998), V.





## 5. Les corans de Hafsa

Hafsa, la fille de ᶜOmar, savait écrire, dit-on. Un *hadîth* nous informe même du nom et du profil de la femme qui l'avait initiée à cette pratique[31]. Un autre *hadîth* nous raconte l'initiative qu'elle avait prise de copier, sur une omoplate d'animal, un morceau de récit sur Joseph, le patriarche biblique. Elle l'avait sans doute fait à partir de récits judaïques. Elle avait de qui tenir, car son propre père, ᶜOmar, s'était fait copier sur parchemin des passages de la Tora qui lui avaient plu, et il était venu trouver Muhammad pour lui en faire part. Dans les deux cas, dit-on, la réaction de ce dernier fut tout à fait négative. Les propos réprobateurs qu'il aurait tenus alors serviront plus tard à justifier l'interdiction de lire autre chose que le Coran en matière religieuse, car celui-ci « suffit, à l'exclusion de tous les autres livres »[32].

Les traditionnistes parlent plus d'une fois du codex coranique *(mushaf)* de Hafsa. Il ressort des anecdotes rapportées à ce sujet que $^c$Omar, son père, avait un esclave affranchi du nom de $^c$Amr Ibn Râfi$^c$, de la tribu des Lakhm, aux confins syro-palesti-niens. Hafsa l'employa comme scribe pour l'écriture de son codex. Aucune date ou époque précise n'est indiquée pour cette opération, sinon que c'était après la mort de Muhammad, donc entre 632 et 665, date du décès de Hafsa. Ce que l'on rapporte surtout, c'est que celle-ci fit insérer par son scribe dans son codex, à un passage précis concernant la prière, une prescription relative à la prière rituelle de l'après-midi *($^c$asr)* selon ce «qu'elle avait entendu réciter par l'envoyé de Dieu»[33]. On attribue à $^c$Aïcha, en plusieurs versions également, la même ten-

732.Ci-dessus, chap. 14, §4.
733.Ci-dessous, chap. 19, textes n$^a$45a, b et c ; Ibn Kathîr, *Tafsîr,* sur les versets 1-3 de la sourate 12.
734.Ci-dessous, chap. 19, texte n$^e$45d ; Ibn Sa$^c$d, *Tabaqât,* V, 299, cite à propos du scribe de Hafsa, $^c$Amr Ibn Râfi$^c$, une sorte d'adage goguenard en forme versifiée : « Sers les nobles personnages afin d'être servi * Ainsi seras-tu le digne associé de Râfi$^c$ et d'Aslam » - Râfi$^c$, père du scribe de Hafsa, et Aslam, étaient des esclaves de $^c$Omar.





tative de faire figurer la même addition au même endroit du texte. Dans le Coran actuel, cette addition ne figure pas au passage concerné, et à aucun moment il n'y est question de cette prière, laquelle fait pourtant partie du rituel canonique de la communauté islamique. Que ces anecdotes soient authentiques ou non, elles sont l'indice d'une activité rédactionnelle postérieure à la mort de Muhammad qui porte, ici, sur les prescriptions rituelles.

Enfin, le nom de Hafsa est cité sur un point plus important : la fille de $^c$Omar aurait été la dépositaire des feuilles résultant des premières collectes effectuées sous l'autorité d'Abû-Bakr puis de $^c$Omar ; ces feuilles auraient été à la base du codex réalisé par Zayd Ibn Thâbit et ses collaborateurs sous l'autorité de $^c$Othmân et elles auraient été restituées à sa dépositaire une fois l'opération réalisée[34].

Cet ensemble d'informations autour de Hafsa et de son implication dans l'activité rédactionnelle de textes coraniques donne à penser qu'il exista bien quelque chose se présentant sous la forme de feuillets *(suhuf).* Ces feuillets auraient été détruits par Marwân, gouverneur omeyyade de Médine.

Marwân Ibn al-Hakam était le cousin germain de $^c$Othmân. Il avait exercé auprès de celui-ci les fonctions de secrétaire. Après l'assassinat de $^c$Othmân, il fut durant un temps gouverneur de Médine sous le règne de Mu$^c$âwiya [3]\ Ce fut à cette époque, dit-on, qu'il envoya quelqu'un réclamer à Hafsa les feuillets qu'elle avait conservés afin de les brûler « car il craignait qu'il y ait des divergences entre l'une ou l'autre partie du Livre». Hafsa refusa. On relate ensuite qu'à la mort de Hafsa [665], Marwân intima à $^c$Abd-Allah Ibn $^c$Omar, frère de Hafsa, l'ordre exprès de lui envoyer les feuillets conservés par celle-ci. $^c$Abd-Allâh obtempéra et Marwân déchira les feuillets et les brûla « de crainte qu'il ne s'y trouve en quelque passage une divergence avec ce qu'avait copié $^c$Othmân » [%].

735. Ci-dessous, chap. 19, texte n-44.
736.Sur Marwân Ibn al-Hakam, Ibn $^c$Abd-al-Barr, *IstPâb,* III, 1387-1390 ; *El,* VI, 606b-608a, « Marwân I$^{er}$ b. al-Hakam ».
737.Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 21 ; cf. également Balâdhurî, *Ansâb,* I, 427 (n$^a$888).

Une autre relation reprend le récit à nouveaux frais, où l'explication donnée par Marwân est la suivante : De toute façon, aurait-il dit, le contenu de ces feuillets avait été consigné par ᶜOthmân dans son codex,

> « puis j'ai craint qu'avec le temps quelque sceptique n'émette des doutes sur ces feuillets, ou qu'il ne dise que quelque passage de ces feuillets n'avait pas été consigné » [T7].

Ces faits sont situés sous le gouvernorat de Marwân à Médine, dans les premières années du règne de Muᶜâwiya [38].

ᶜAbd-Allâh Ibn ᶜOmar, le frère de Hafsa, n'était pas un politique. Mais il fut un des clercs les plus importants de la *umma* islamique naissante. Les récits ne disent pas s'il avait lu les feuillets en dépôt chez sa sœur, ni ce qu'il en pensait. Mais, aussitôt les obsèques de celle-ci, il obtempéra à l'ordre exprès du gouverneur omeyyade. On ne dit pas pour quelles raisons, mais on sait que ᶜAbd-Allâh Ibn ᶜOmar avait refusé de prêter allégeance à ᶜAlî, rival de Muᶜâwiya pour l'accession au pouvoir.

À la fin du compte, nous ne savons pas ce que contenaient les feuillets de Hafsa, comme nous ne savons pas ce qu'en avait copié ᶜOthmân ou s'il en avait supprimé quelque chose. L'anecdote récurrente sur le fait qu'au moment du meurtre de celui-ci, son sang vint se répandre sur tel verset de l'exemplaire de son propre coran, relève plutôt d'une reconstruction littéraire. En dépit des « on-dit » ultérieurs, ce coran ensanglanté est resté introuvable dès les périodes anciennes de la Tradition[39]. Mais, ce qui ressort de l'ensemble de ces récits, c'est le rôle déterminant du contrôle califal sur les fondations scripturaires de la *umma* islamique.

## 6. ᶜUbayd-Allâh Ibn Ziyâd, gouverneur omeyyade d'Irak

ᶜUbayd-Allâh Ibn Ziyâd, petit-fils d'Abû-Sufyân, était de la famille omeyyade. Il fut envoyé en 676 par son oncle le calife

738.Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 24-25.
739.Ci-dessous, chap. 19, texte n-45e.
740.Balâdhurî, *Ansâb,* IV, 1 (éd. I. ᶜAbbâs), p. 574, 585 *etpassim.*





Muᶜâwiya à la tête des troupes pour la conquête de Boukhara et de la Transoxiane (l'Ouzbékistan actuel). Succédant à son père Ziyâd, il fut gouverneur d'Irak, résidant à Basra, pour le califat omeyyade à partir de 675, sous les règnes de Muᶜâwiya et de son fils Yazîd. C'était un poste clé, taillé sur mesure pour une province clé. L'Irak, en effet, était alors la région la plus rebelle au pouvoir omeyyade, celle de l'implantation des partis dissidents les plus déterminés. ᶜUbayd-Allâh écrasa les révoltes khâ-rijites en 678. Il dirigea les opérations qui amenèrent à la défaite et à la mort de Husayn fils de ᶜAlî à Karbalâ' en 680. Mais il fut vaincu et tué aux environs de Mossoul par les troupes du rebelle chiᶜite Mukhtâr en 686 [40].

Vieux routier de la politique, ᶜUbayd-Allâh avait joué très habilement pour rallier à la cause des Omeyyades des chefs tentés de faire allégeance au califat rival d'Ibn al-Zubayr à La Mecque : c'était lui, en particulier, qui avait incité Marwân à résister à cette tentation et à se porter plutôt candidat au califat à Damas. Il le fit, devenant le premier calife de la seconde période omeyyade. Comme son père Ziyâd Ibn Abî-Sufyân avant lui, ᶜUbayd-Allâh fut impitoyable contre les opposants à la dynastie comme à sa propre personne. L'on rapporte de lui, comme de son père, des anecdotes saisissantes à ce sujet[41].

Par Ibn Abî-Dâwud, l'auteur de l'histoire des codex, nous savons que ᶜUbayd-Allah intervint

dans l'établissement des textes coraniques. Il avait chargé son secrétaire Yazîd le Persan d'y apporter de nombreux additifs : « Il ajouta *(zâd)* 2000 *harf* au codex », racontait le secrétaire. Celui-ci n'apportait lui-même aucune information ni sur l'identité matérielle de ce codex, ni sur la nature des additifs. L'ambiguïté du mot *harf* (« mot », « préposition », « lettre » [de l'alphabet] ou « mode de lecture ») prête à toutes les conjectures. Le successeur de cUbayd-Allâh, le gouverneur Hajjâj, s'offusqua de cette initiative et convoqua le scribe. «J'étais sûr qu'il allait me faire mettre à mort», raconte celui-ci. Mais il parvint à radoucir le gouverneur par une

741.Laoust, *Schismes* (1965), p. 19-28.
742.Abû-1-Faraj, *Aghânt.* XVIII, p. 262 *sq.* ; Yâqût, *Udahâ',* V, 639-640, et Ibn Khallikân, *Wafayât,* VI, 349-350, à propos du poète Ibn Mufar-righ ; cf. *El,* III, 906a, « Ibn Mufarrigh ».





subtile flatterie. Quant au transmetteur, il commente l'anecdote en disant qu'il s'agissait seulement de corrections orthographiques : ajouter les voyelles longues aux verbes « dire » *(qâl* et non *ql)* et « être » *(kân* et non *kn)*[42].

Au vu des graffiti contemporains découverts dans le Néguev, il semble que l'orthographe de ce genre de verbes à voyelle centrale faible était déjà pratiquée correctement à cette époque. L'inscription de Mucâwiya au barrage de Tâ'if [58 H / 678] manifeste également une orthographe relativement assurée de ses règles essentielles[43]. Il apparaît qu'en commentant le récit du scribe, le transmetteur ne savait sans doute pas quel genre d'additifs le gouverneur omeyyade avait fait apporter aux textes, ni de quels textes il s'agissait.

### 7. al-Hajjâj Ibn Yûsuf, gouverneur d'Irak

Marwân Ibn al-Hakam avait accédé au califat en 684, alors que l'influence d'un califat rival à La Mecque s'était étendue, les Omeyyades de la branche d'Abû-Sufyân étant alors dans l'impossibilité d'assurer dans leur propre clan une succession valable en Syrie. Il avait inauguré ainsi la seconde période de la dynastie omeyyade, la période marwânide. Mais il ne régna pas plus d'un an, et ce fut son fils cAbd-al-Malik qui lui succéda [685-705][44]. Ce fut surtout durant la période marwânide, notamment sous le règne de cAbd-al-Malik, que se manifestèrent les premiers courants de réflexion dogmatique chez les musulmans après la conquête, tous très fortement conditionnés par les problèmes de légitimité politique et religieuse[45]. Durant cette période, marquée par des guerres civiles successives, l'enjeu des textes scripturaires semble avoir pris toute son importance [46]. Ce

743.Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 117 ; ci-dessous, chap. 19, texte n-46.
744.Ci-dessous, chap. 14, § 3 et 6.
745.Hawting, *First Dynasty* (1987), p. 46-47.
746.Sur les différents courants politiques et doctrinaux, H. Laoust, *Schismes* ( 1965), chap. 2 ; M. Cook, *Early Muslim Dogma* ( 1981 ) ; *El,* IV, 1106-1109, « Khâridjites » ; 384b-388b, « Kadariyya » ; **VII,** 605a-607b, « Murji'a».
747.Cf. Cook, *op. cit.* (1981), p. 16-20 et *passim.*





fut dans ce contexte qu'intervint à son tour al-Hajjâj Ibn Yûsuf, le célèbre gouverneur d'Irak[47].

Hajjâj est généralement plus connu que son prédécesseur dans les fonctions de gouverneur de

l'Irak. Sous le règne de $^{c}$Abd-al-Malik, il fut incontestablement ce que les journalistes appelleraient aujourd'hui, avec quelque frisson, un homme-fort-du-régime. J'ai parlé au chapitre précédent de la confédération des Thaqîf, de Tâ'if, à laquelle il appartenait, et des liens que les Tha-qîf entretenaient depuis longtemps avec la famille omeyyade [48]. Ce fut sous le commandement de Hajjâj, entièrement dévoué à la cause de la dynastie, que fut définitivement vaincu le calife rival de La Mecque $^{c}$Abd-Allâh Ibn al-Zubayr. Hajjâj fit le siège de La Mecque durant sept mois et n'hésita pas à faire bombarder la Ka$^{c}$ba avec des catapultes en plein pèlerinage. L'année de cette victoire omeyyade dans un conflit qui avait duré plus de dix ans [681-692J, et qui vit se rétablir l'unité du pouvoir califal, fut appelée « l'année de l'unité » *($^{c}$âm al-jamâ$^{c}$a).* Il fut également, comme gouverneur d'Irak, l'artisan de plusieurs victoires remportées sur les khârijites extrémistes entre 694 et 697.

Hajjâj était, de plus, au cœur du pouvoir politique et administratif en Irak, et l'on mentionne de lui de nombreuses mesures d'ordre économique et social, pour améliorer l'agriculture notamment. Enfin, c'était un bon connaisseur de la langue arabe. Il était lettré et avait été maître d'école à Tâ'if durant sa jeunesse. Particulièrement éloquents, les discours politiques irakiens que l'on cite de lui font partie de toutes les anthologies littéraires[49].

Tout ceci explique que l'on parle fréquemment de ses interventions sur le texte coranique. Les uns se limitent à dire que ce fut pour en rectifier les lectures déficientes ou pour y mettre en ordre les sourates et les versets, ou enfin pour en perfectionner l'orthographe par l'introduction des points et des voyelles[50]. En

748. Sur al-Hajjâj, *El,* III, 41b-45a; Hawting, *First Dynasty* (1987), p. 66-71 ; sur son rôle dans l'histoire du Coran, Mingana, « Transmission » (1916), p. 32-33 ; Blachère, *Introduction* (1959), p. 71 *sq.*
749. Ci-dessus, chap. 14, § 6.
750. Ci-dessous, chap. 19, textes n"47a et b.
751. Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 119-120; Ibn Khallikân, *Wafayât,* II, 32 ; ci-dessous, chap. 19, texte n-48a; Blachère, *Introduction,* 75 *sq.*





fait, on ne sait pas vraiment sur l'initiative de qui, quand et dans quelles circonstances précises furent établies les règles de ponctuation et de vocalisation car plusieurs traditions contradictoires existent sur ce sujet, et l'on parle d'autres personnes qui furent les premières à introduire les points et les voyelles au-dessus et au-dessous des caractères[51]. Pour pallier ces contradictions, on finira par faire de tous ces gens des disciples ou des maîtres les uns des autres. Ce que l'on sait, en revanche, c'est que les plus anciens fragments manuscrits du Coran actuel que nous possédons ne comportent ni ponctuation diacritique ni vocalisation. L'un des plus anciens date, au mieux, de la fin du 7$^{e}$ siècle.

D'autres, enfin, rapportent qu'al-Hajjâj établit son propre codex et en envoya un exemplaire dans chacune des capitales de l'Empire pour l'officialiser aux dépens des codex antérieurs, qu'il fit détruire[52]. Mais cela ne fut pas du goût de tous les gouverneurs. Deux historiens de l'Egypte racontent que le gouverneur de cette province, $^{c}$Abd-al-Azîz Ibn Marwân, le propre frère du calife $^{c}$Abd-al-Malik, en fut vexé et dit : « Comment pourrait-il envoyer un coran dans une province dont je suis le chef!»[53]

Selon les uns, Hajjâj fut le premier à envoyer des exemplaires de son codex dans les capitales de l'Empire et à proscrire l'usage d'autres codex que le sien. Selon d'autres, il réédita le geste de $^{c}$Othmân, faisant détruire tous les codex concurrents. Selon d'autres enfin, les codex concurrents continuèrent à circuler et les califes abbassides, par la suite, écartèrent celui de Hajjâj.

Toutes ces informations accumulées, en dépit de leurs contradictions, nous laissent penser cependant que le règne de $^{c}$Abd-al-Malik, assisté de Hajjâj son homme lige, fut une période clé

pour la constitution des textes coraniques que nous avons actuellement, bien que la collecte en soit attribuée généralement à l'initiative de cOthmân, ancêtre éponyme, si l'on peut dire, de la vulgate coranique.

752.Ci-dessous, chap. 19, texte n- 48b.
753.Ci-dessous, chap. 19, textes n°49.
754.Mingana, « Transmission » (1916), p. 33 et réf.





**8. cAbd-al-Malik Ibn Marwân**

La plus grande partie de la carrière politique d'al-Hajjâj se déroula sous le règne de cAbd-al-Malik. Celui-ci lui faisait confiance, comme le fera son fils et successeur al-Walid [705-715] jusqu'à sa mort en 714. La déclaration suivante est rapportée de cAbd-al-Malik par plusieurs sources :

> « Je crains de mourir durant le mois de ramadan : c'est durant ce mois que je suis né, durant ce mois que j'ai été sevré et durant ce mois que j'ai collecté *(jamactu)* le Coran. » [54]

On peut comprendre cette déclaration comme une caution apportée par le calife à l'activité rédactionnelle de son gouverneur et à l'envoi des exemplaires de son propre codex dans les capitales de l'Empire. Même à l'égard d'al-Hajjâj, en effet, cAbd-al-Malik resta toujours le maître du jeu, et l'on voit mal al-Hajjâj prendre sur lui d'envoyer un exemplaire de son codex au gouverneur d'Egypte, frère de cAbd-al-Malik, sans l'aval du calife[55].

Cependant, ici comme en de nombreux autres cas, le sens du verbe *jamaca* (« collecter des écrits » ou « mémoriser entièrement ») fut au cœur d'un débat qui explique les variantes et additions qui intervinrent sur la déclaration de cAbd-al-Malik [56]. Ce que nous savons des interventions successives des deux gouverneurs omeyyades sous la caution des califes, et en particulier d'al-Hajjâj sous le règne de cAbd-al-Malik, rend finalement ce débat secondaire : il ne s'agissait pas d'une simple mémorisation.

De fait, c'est au règne de cAbd-al-Malik que nous devons la première manifestation datée d'une véritable définition dogmatique de l'unicité de Dieu selon l'islam :

755.Balâdhurî, *Ansâb,* XI, p. 264. cité par Sharon, « The Umayyads » (1991), p. 131, n. 37.
756.Le calife arbitra aux dépens de son gouverneur un violent conflit politique entre celui-ci et Anas Ibn Mâlik, un vieux serviteur de Muham-mad. *El,* I, 496a, dans l'article « Anas b. Mâlik » ; **III,** 42a, dans l'article « al-Hadjdjâdj b. Yûsuf ».
757.Ci-dessous, chap. 19, texte n°50.





> « Dis : Allah Un. Allah le plein [57]. Il n'a pas engendré et il n'a pas été engendré. Et il n'a, comme équivalent, personne. »

Cette déclaration unicitaire, avec des variantes, fait partie de différents *hadîth* que l'on

rapporte de Muhammad en différentes circonstances. Nous la retrouvons inscrite en mosaïques à l'intérieur du Dôme du Rocher à Jérusalem, sur la face externe sud de l'arcade octogonale, où elle est précédée de « Au nom d'Allah le Rahmân miséricordieux. Il n'est de divinité qu'Allah qui n'a pas d'associé »[58]. On la retrouvera sur les premières pièces de monnaie frappées en arabe en 697, où elle est amputée de son impératif initial « dis » et de sa dernière phrase « il n'a comme équivalent personne », puis en 698 où elle est complète à l'exception de l'impératif « dis »[59]. Elle tend à devenir un leitmotiv dans les inscriptions des successeurs de ᶜAbd-al-Malik, par exemple l'inscription de fondation de la mosquée de ᶜUmar II, à Bosrâ en Syrie [entre 717 et 721] ; celle-ci n'y comporte pas l'impératif « dis » car elle y est amalgamée avec d'autres formules religieuses sur l'unicité de Dieu[60]. On retrouvera enfin cette définition dogmatique lapidaire dans les quatre versets qui constituent la sourate 112 du Coran *(al-Ikhlâs),* et telle qu'elle figure sur les inscriptions du Dôme du Rocher.

Plusieurs autres inscriptions du Dôme du Rocher consistent en des fragments de textes déclaratifs ou polémiques répartis sur les différentes faces de l'arcade octogonale. Ils sont principalement dirigés contre le dogme trinitaire et la christologie chrétienne, et ils affirment en regard que

758.*al-samad,* « le plein / massif / compact » ; cf. J. van Ess, « The Youth-ful God » (1988). Selon les commentaires anciens, Dieu n'ayant en lui aucun « vide », rien ne rentre en lui (par exemple les aliments) et rien n'en sort (par exemple une semence par laquelle il engendrerait) ; par exemple Muqâtil, *Tafsîr,* IV, 914, commentaire de la sourate 112. Ce genre d'explication existe aussi dans plusieurs *hadîth.*

759.C. Kessler, « ᶜAbd al-Malik's Inscription » (1970), p. 8.

760.H. Lavoix, *Catalogue des monnaies* (1887), p. 60 (ne 159), p. 62 (ns 172) et planches; D. et J. Sourdel, *Islam classique* (1968), p. 104, pi. 25.

761. S. Ory, «L'inscription de fondation» (1999), p. 375, n. 17 et pi. 50a.





> « c'est lui (Dieu) qui a envoyé son apôtre (Muhammad) avec la direction et la religion de la vérité (l'islam) pour la faire prévaloir sur la religion dans sa totalité, contre le gré des *mushrikûn* »[61].

Ce caractère polémique et apologétique s'explique bien : le Dôme du Rocher était un monument de prestige et d'affirmation de la puissance islamique en plein cœur de Jérusalem, en Palestine, où les chrétiens étaient encore majoritaires. Le contenu des textes inscrits fait également partie de *hadîth* attribués au prophète et l'on en retrouvera les formulations dans le Coran achevé, à l'état dispersé et avec de légères variantes et adaptations réclamées par leur nouveau contexte. L'époque de ᶜAbd-al-Malik semble donc avoir marqué une étape décisive dans la constitution de ces textes. Ceux qui figurent sur le Dôme du Rocher en sont, en quelque sorte, les premiers manuscrits datables de façon certaine. Quant à ceux que nous retrouvons, avec des amalgames ou des variantes plus ou moins accusés, dans les corpus de *hadîth,* il n'y est pas dit explicitement que ce sont des citations coraniques.

Les plus anciens fragments manuscrits du Coran que nous avons sur parchemins ne sont pas datés et leur datation pose des problèmes particuliers. Leur écriture est, certes, archaïque et ne comporte ni points diacritiques permettant de distinguer les consonnes de même forme, ni vocalisation permettant de les prononcer correctement - les signes dits « orthoépiques ». Mais même lorsqu'on recourt aux méthodes paléographiques les plus minutieuses, leur datation reste incertaine. En effet, l'écriture archaïque qui les caractérise « s'est longtemps maintenue après sa disparition de l'usage journalier, en raison du prestige dont elle a bénéficié » (Râgib). Nombre de textes coraniques datés des 8e et 9e siècles existent, en effet, qui ont le même type d'écriture et ne

comportent pas de points diacritiques ni de voyelles pour autant[62]. F. Déroche estime que certains de ces

762.« Associateurs », qui se donnent des Seigneurs à côté de Dieu, c'est-à-dire les juifs et les chrétiens ; cette phrase se retrouve également en *Coran* 9, 33. Cf. S. Ory, « Aspects religieux » (1990), p. 32 *sq.*

763.F. Déroche, *Les Manuscrits* (Catalogue, 1983), p. 50-51 et planches ; Id., *Codicologie* (2000), p. 238-242 ; Y. Râgib, « L'écriture »





manuscrits, constitués de fragments plus ou moins étendus, pourraient néanmoins dater de la seconde moitié du 7e siècle, sans préciser davantage 6\ Compte tenu de ce que nous savons de l'activité rédactionnelle des scribes de cette époque d'une part, et des inscriptions du Dôme du Rocher d'autre part, ces fragments seraient alors une nouvelle attestation, située à peu près à la même époque, de l'existence d'un certain nombre de textes coraniques achevés.

L'inscription de fondation du Dôme du Rocher par cAbd-al-Malik se trouve au-dessus des arches de l'arcade octogonale extérieure (faces est et sud-est). Elle marque donc l'achèvement du monument en 72 H [691-2] :

> « Ce Dôme a été construit par le serviteur d'Allah cAb (d-al-Malik)[64], Commandeur des fidèles, en l'année 72, qu'Allah l'accepte de lui et l'agrée. Amîn, Seigneur de l'univers. Louange à Allah. » [65]

Selon l'historien Yacqûbî, la construction du monument coïncida avec l'intention qu'avait cAbd-al-Malik de créer à Jérusalem, pour les musulmans, un lieu de pèlerinage qui soit susceptible de remplacer celui de la Kacba à La Mecque. La Mecque fut en effet, durant dix années de son règne, le siège du califat rival de cAbd-Allâh Ibn al-Zubayr, dont la concurrence était dangereuse pour les assises politico-religieuses de la dynastie omeyyade [66].

(1990), p. 16-20. Cf. reproductions photographiques de fragments coraniques non vocalises du 8e siècle et au-delà dans H.-C. Graf von Bothmer, « Korane », Gotha, 1997, p. 105 *sq.*

764.F. Déroche, « Les premiers manuscrits » (1998), p. 32-33, avec photographies ; Id., *Codicologie* (2000), p. 80. On a trouvé parmi les papyri de Khirbet el-Mird (à l'ouest de la mer Morte) le fragment très endommagé d'une lettre où semble figurer un passage coranique *[Coran* 3, 102-103]. On date ce fragment du 8e siècle. Comp. A. Grohmann, *Arabie Papyri* (1963), p. 30-32 et pi. XIV, et M.J. Kister, « On an Early Fragment of the *Qur'ân* » (1982), repr. Variorum, *Society* (1990), VI.

765.Un siècle après, le calife abbasside al-Ma'mûn [813-833] fit enlever le nom de cAbd-al-Malik et lui substitua le sien « al-Ma'mûn », mais il laissa la date intacte.

766.C. Kessler, « cAbd al-Malik's Inscription » (1970), p. 9.

767.Ci-dessous, chap. 18, notice n260, et chap. 19, texte n-51.





Cependant, durant l'été 73 H [692], al-Hajjâj réussit à mettre fin par la force à cette concurrence et cAbd-Allâh Ibn al-Zubayr trouva la mort au cours des derniers combats. L'unité politique du califat islamique était désormais assurée, et l'islam pouvait s'affirmer solennellement devant les populations conquises.

La manifestation de textes religieux et d'affirmations dogmatiques propres à la *umma* islamique se situait dans un contexte général où elle allait de pair avec d'autres mesures spécifiques de l'époque : la décision d'arabiser la langue de l'administration - celle-ci était jusque-là

assurée par les anciens fonctionnaires byzantins ou persans dans leurs langues respectives -; la création d'une monnaie islamique propre - sans représentation figurée, et frappée uniquement de formules religieuses écrites en arabe -; et enfin l'officialisation du statut de « tributaires » *(dhimmî)* réservé aux sujets non musulmans de l'Empire dotés d'une religion constituée - avec l'application effective de l'impôt de capitation *(jizya)* comme marque particulière de leur sujétion au pouvoir islamique[67]. Le Dôme du Rocher fut le symbole de cet ensemble de décisions, et ses inscriptions en furent l'expression écrite :

> «... l'édification du Dôme du Rocher implique ce que l'on pourrait appeler une "prise de possession", par Abd-al-Malik, d'un lieu saint. Ce n'est pas tant aux monuments dont il a pris le site que l'on devrait rattacher le Dôme qu'à la pratique -plus universelle - d'un pouvoir ou d'une religion victorieux d'élever un symbole de sa victoire dans le pays conquis. Chez les Omeyyades, le zèle missionnaire allait complètement de pair avec cette manière d'afficher sa victoire. »

Ci-dessus, chap. 9, § 5 et n. 73 ; ci-dessous, chap. 19, texte n-23.

768.O. Grabar, *La Formation de l'art islamique,* p. 91-92.

CHAPITRE l6

# *Les scribes de Médine*

La constitution du Coran écrit fut le résultat d'une élaboration progressive dont on peut dire qu'elle eut cours au moins tout au long du 1er siècle et dans la première partie du 2e siècle de l'hégire [7e-8e s. de notre ère]. Cela commença à Yathrib même, du vivant de Muhammad. Puis l'élaboration se poursuivit dans les pays conquis, en Syrie et en Irak. Je ne sais quel degré de confiance nous devons accorder aux récits de la Tradition islamique - notre unique source en la matière - concernant l'activité des scribes de Médine. Au moins pouvons-nous les examiner avec un peu d'attention.

## 1. Les codex

Selon ces récits, l'histoire des textes coraniques à sa période initiale semble liée particulièrement à quatre personnes dont les noms reviennent de façon récurrente : Ubayy Ibn Kacb [m. ± 652-3], Zayd Ibn Thâbit [m. entre 660 et 676], cAbd-Allah Ibn Mascûd [m. 653-4] et, dans une moindre mesure, Abû-Mûsâ al-Ashcarî [m. ± 663]. Il en est plusieurs autres qui sont cités comme ayant « collecté le Coran au temps du prophète ». Mais de Ubayy et de Zayd il est dit avec insistance qu'ils furent les secrétaires du prophète. Quant à cAbd-Allâh Ibn Mascûd et à Abû-Mûsâ al-Ashcarî, on leur attribue aussi, comme aux deux premiers, la réalisation de codex coraniques.

Zayd aurait été choisi par chacun des trois premiers califes successivement pour présider une commission chargée d'effectuer la collecte du Coran dans un livre. Ce serait cette collecte





qui aurait été à la base du « codex de cOthmân » *(mushafcUth-mân)* '. Dans les milieux orientalistes, on parle de « vulgate oth-manienne ». Ces expressions correspondent peut-être

plutôt à des commodités de langage servant à désigner le texte du Coran tel que nous l'avons actuellement, alors qu'il n'est pas certain jusqu'à ce jour que celui-ci soit un corpus établi au temps de ᶜOthmân.

Certaines traditions disent que Ubayy faisait partie lui aussi des rédacteurs choisis par Abû-Bakr ou par ᶜOthmân[2]. En tout cas, on parle beaucoup de son codex particulier, et nous en avons des échos relativement précis dans la tradition ultérieure. Ce corpus aurait eu la faveur des milieux musulmans de Syrie. Ceux-ci, d'ailleurs, bâtirent un tombeau fictif en l'honneur de Ubayy à Damas[3]. À des gens venus d'Irak et qui lui demandaient avec insistance de leur montrer le codex de son père, l'un des fils de Ubayy répétait : « ᶜOthmân l'a saisi. »[4] Pourtant, un théologien chiᶜite du 9e siècle disait en avoir vu un exemplaire provenant d'un village proche de Basra; l'ordre des sourates, qu'il indiquait, en était différent de ce que nous connaissons aujourd'hui du Coran, et, outre de nombreuses variantes, il s'y trouvait des sourates courtes en plus -\

Quant à ᶜAbd-Allâh Ibn Masᶜûd, il se faisait gloire, dit-on, d'avoir « appris quelque 70 sourates de la bouche même de l'envoyé de Dieu » [6]. Quelles étaient ces sourates, cela n'est pas précisé, et compte tenu de la longueur très variable des sourates actuelles, cette affirmation nous apporte peu de lumière sur ce qu'il a entendu réellement du prophète. Ce qui est précisé parallèlement, cependant, c'est que la toute première sourate, intitulée « L'ouverture » *(al-Fâtiha),* ne figurait pas dans son codex,

769. Ci-dessus, chap. 15, § 3-4.
770. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* III, 502 ; Ibn Shabba, *Târikh al-Madîna,* III, 1002 ; Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 9.
771. Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 155-157; Yâqût, *Buldân,* II, 369a, « Dimashq ». Ubayy avait accompagné ᶜOmar lors de son voyage à Jâbiya, en Syrie, en 636 ; Ibn ᶜAsâkir, *TD,* VII. 309.
772. *Qabadahu ᶜUîhmân :* Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 25.
773. Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 42-43 ; voir aussi Suyûtî, *ltqân,* I, 181-183 (chap. 18); 1,185 (chap. 19).
774. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* II, 342.





non plus que les deux petites dernières, les deux sourates dites « Prophylactiques » *(al-Maᶜawwidatân).* La recension coranique mise sous son nom est celle de Kûfa : ayant reçu des domaines en apanage dans la région. Ibn Masᶜûd s'y était établi au cours de la conquête et il y avait assumé un temps des fonctions administratives. Son codex était en honneur dans les cercles qui s'opposèrent à ᶜOthmân puis à ses successeurs omeyyades, notamment chez les partisans de ᶜAlî. Ibn Masᶜûd, en effet, aurait recommandé à ses disciples de cacher les codex issus de sa recension et de ne pas les livrer à ᶜOthmân qui voulait les détruire, et il aurait dénoncé violemment l'opération unificatrice organisée par celui-ci autour de Zayd, et en laquelle il voyait une opération de fraude et de détournement, comme on détourne à son avantage une partie du butin de guerre avant le partage[7].

On parle aussi d'un autre codex coranique, qui aurait été en honneur dans l'agglomération naissante de Basra, en Irak. Il s'agit de celui d'Abû-Mûsâ al-Ashᶜarî. Abû-Mûsâ était originaire du Yémen ; il avait été le gouverneur du camp militaire de Basra à partir duquel il avait organisé la conquête de la province persane du Khûzistân. Sur sa recension coranique, contrairement à celles d'Ubayy et d'Ibn Masᶜûd, on a peu de données précises. Les variantes de lecture coranique qui sont citées d'Abû Mûsâ par la tradition postérieure se réduisent à peu de chose[8].

Une tradition revient de façon insistante à propos d'Abû-Mûsâ : il avait, dit-on, une si belle voix lorsqu'il récitait du Coran que le prophète la comparait aux voix et instruments de musique « des gens de la famille de David lorsqu'ils chantaient les *Psaumes ».* Le Yémen dont il était venu ayant été, avant l'islam, une terre d'implantation judaïque puis chrétienne, on peut penser que les *Psaumes* lui étaient connus. Certains passages du

775.*Ghulûl :* Ibn Sacd, *Tabaqât,* II, 344.
776.Sur les quatre variantes orthographiques qui sont citées de lui, il faut relever le nom *Ibrahâm* et non *Ibrâhîm* pour désigner le patriarche biblique Abraham là où son nom figurait dans les traditions coraniques, ce qui est une prononciation issue de l'hébreu *Abraham.* Jeffery, *Materials* (1937), p. 211. Un autre qu'Abû-Mûsâ aurait, lui aussi, prononcé partout *lbrâhâm.* Il s'agit de cAbd-Allâh Ibn al-Zubayr, le calife de La Mecque concurrent des Omeyyades. *lbid.,* p. 227.





Coran actuel sont d'ailleurs, quant à leur contenu, visiblement inspirés de psaumes bibliques, parfois presque textuellement[9]. Cette tradition nous renforce dans l'idée que de nombreux textes coraniques étaient destinés à remplir une fonction liturgique, mais ne nous renseigne guère sur la part effective qu'Abû-Mûsâ aurait pu avoir prise dans la mise en forme écrite d'un coran sous une forme complète[10].

Nous ne possédons aujourd'hui aucun des codex qui auraient existé sous les noms d'Ubayy, d'Ibn Mascûd, d'Abû-Mûsâ ou éventuellement d'autres. D'après la version traditionnelle, leur diversité constitua un tel danger et une telle menace pour l'unité de la *umma* islamique que cOthmân « ordonna de rassembler les codex et les fit brûler » [u]. En fait, des versions non officielles de textes ou de lectures coraniques circuleront pendant longtemps. Encore au 10e siècle, à Bagdad, des procès retentissants, assortis de châtiments physiques et de rétractations publiques, eurent lieu contre les savants qui s'obstinaient à réciter le Coran selon les « lectures » d'Ubayy, d'Ibn Mascûd, ou d'autres « qui contrevenaient au consensus »[12].

Il a donc sans nul doute existé des recueils plus ou moins fragmentaires et plus ou moins divergents de textes dont les uns ou les autres prétendaient qu'ils devaient figurer dans un « livre de Dieu ». Mais nous n'en connaissons que les variantes occasionnelles qu'ont bien voulu en transmettre les commentateurs ultérieurs du Coran, une fois celui-ci achevé, à propos d'un verset, d'un mot ou de l'orthographe d'un mot. A. Jeffery a soigneusement recensé toutes les variantes qu'il a pu trouver dans ces commentaires ou d'autres ouvrages ; il les a regroupées respectivement selon les différents auteurs de codex et les a publiées en 1937 [e]. Les variantes qui ont été recensées d'Ubayy et d'Ibn Mascûd sont nombreuses, et les informations concer-

9. *Psaume* 37, 29 // *Coran* 21, 105; *Psaume* 107, 23-30 // /" *Livre d'Hénoch* 101,4 *sq. Il Coran* 10, 22 ; *Psaume* 121,4// *Coran* 2, 255.
777. Cf. Prémare, « Textes musulmans » (2000), p. 400-403.
778.Ci-dessous, chap. 19, textes ng52a et b.
779.Yâqût, *Udaba,* V, 114-117 (Muhammad Ibn Shanabûdh); V, 310-312 (Muhammad Ibn Miqsam).
780.Voir Bibliographie générale, Jeffery, *Materials.*





nant leurs codex respectifs font penser effectivement à des corpus relativement fournis de textes en gestation. Celles qui sont mentionnées pour d'autres codex tiennent en quelques pages, parfois quelques lignes.

Il conviendrait donc de s'interroger sur ce que désignait effectivement le mot *mushâf,* « codex ». Sans doute ne faut-il pas comprendre ce mot comme désignant des recensions complètes de corans entièrement constitués, mais plutôt comme désignant des assemblages plus ou moins importants de textes juxtaposés, et représentant l'état d'une tradition en fragments. Le Coran actuel a lui-même gardé ce caractère d'assemblage en fragments ; les sourates présentant une véritable unité thématique ou stylistique y sont relativement peu nombreuses.

## 2. Les **lettrés de Yathrib**

En dépit d'une formule conventionnelle récurrente selon laquelle « l'écriture était rare avant l'islam chez les Aws et les Khazraj », les auteurs citent les noms des personnalités notables qui, dans ces deux grandes confédérations de Yathrib, savaient écrire. Sans y être les seuls, Ubayy Ibn Kacb et Zayd Ibn Thâbit font partie de la liste. Il y est même dit que Zayd « écrivait l'arabe et l'hébreu » avant que Muhammad et ses compagnons qurayshites ne s'installent dans l'oasis[14]. Des traditionnistes corrigeront l'information en disant que ce fut sur l'injonction de Muhammad que Zayd apprit l'écriture hébraïque, et ils y ajouteront l'écriture syriaque[15]. Il n'avait pas eu besoin de cette injonction.

*À l'école des juifs*

Il n'est pas étonnant, en effet, que Zayd, dans sa prime jeunesse, ait appris non seulement l'écriture arabe mais aussi l'écri-

781. Ci-dessous, chap. 19, texte ns53.
782. Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 186.1 et 182.9; Ibn Sacd, *Tabaqât,* II, 358 ; Ibn cAsâkir, *TD,* XIX, 302-304 ; voir Prémare, « Textes musulmans » (2000), p. 393-394. « L'écriture hébraïque / syriaque » : *al-kitâb al-cibrâ-nî I al-suryânî.*





ture hébraïque. Avant que Muhammad ne s'installât à Yathrib, le milieu lettré de l'oasis était surtout représenté par les juifs, par excellence « gens de l'écriture » *(ahl al-kitâb)* au sens ordinaire du terme comme dans son sens religieux. Les juifs avaient depuis longtemps, dans la partie basse de l'oasis, une maison d'étude et d'enseignement de la Tora. Une information littéraire attribuée à Khârija, le fils de Zayd Ibn Thâbit, nous renseigne sur sa localisation : le village d'al-Quff, dans le val habité par le clan juif des Banû Mâsika[16]. Selon Wâqidî, ce furent initialement des juifs du clan des Banû Mâsika qui, à Yathrib, s'initièrent eux-mêmes à l'écriture arabe, puis qui l'enseignèrent aux enfants des Aws et des Khazraj, dont Ubayy Ibn Kacb et Zayd Ibn Thâbit[17]. Un autre informateur, du même clan tribal que Zayd, parle, quant à lui, des « écoles de Bâsila » ou de « Mâsila » *(madâris Bâsila I Mâsila* selon les manuscrits), où Zayd aurait appris l'hébreu[18].

Lorsque le calife cOthmân, dit-on, décida de réaliser un codex coranique unifié, cAbd-Allah Ibn Mascûd fut jaloux de ce qu'il ait chargé Zayd de présider à l'opération. Il se serait exclamé :

> «J'ai appris de la bouche de l'envoyé de Dieu 70 sourates alors que Zayd n'était qu'un juif portant deux mèches de cheveux. »[19]

Ces « deux mèches » semblent être bien restées dans la mémoire des transmetteurs des propos d'Ibn Mascûd[20]. Les

783. Abû-1-Faraj, *Aghânî,* XVII, 173 ; Yâqût, *Buldân,* IV, 383b, « al-Quff » ; Lecker, 1995, p. 9, y situe également les juifs Banû Qaynuqâc et leur maison d'étude au temps de Muhammad ; voir aussi M. Lecker, « Muhammad at Médina » (1985) (repr. 1998, VIII), p. 37-39 et réf.
784. Ci-dessous, chap. 19, texte n-'53 et n. 256.
785. Ibn cAsâkir, *TD,* XIX, 305 ; *Bâsila* et *Mâsila* sont sans doute des corruptions manuscrites de *Mâsika.* Le mot *madâris, «* écoles », provient de la racine hébraïque DRSh, « chercher / étudier », le *bêth ha-midrâsh* étant la « maison d'étude » de la Tora. Le calque arabe en est, dans les traditions biographiques concernant Muhammad et ses compagnons, *bayt al-midrâs.* Le sens premier de la racine arabe DR.S est différent : « être effacé », « avoir disparu », signification de base plus d'une fois attestée dans la poésie archaïque.
786. Ibn Shabba, *Madîna,* III, 1008.
787. Ibn Sacd, *Tabaqât,* II, 344.

mèches de cheveux pendant sur la joue de part et d'autre du visage étaient, et sont restées, la marque du jeune écolier juif de la Tora[21]. L'exclamation d'Ibn Masᶜûd est un lieu commun de la polémique qui est rapportée de lui sur l'affaire de l'écriture du Coran, et il en existe de nombreuses variantes. L'une souligne que Zayd, selon Ibn Masᶜûd, « n'était encore qu'un adolescent à deux mèches jouant avec les gamins juifs à l'école *(maktab) ».* L'école, à l'époque, ne pouvait être que l'école des juifs [22].

Quant à Ubayy Ibn Ka'b, certaines informations traditionnelles, non reprises par la majorité des sources islamiques, disent qu'avant la venue de Muhammad il était rabbin[23]. Toujours est-il qu'il figure dans la liste de ceux qui bénéficièrent de l'enseignement scolaire des juifs Banû Mâsika.

Les éloges ne tarissent pas, attribués à Muhammad ou à ᶜOmar ou à d'autres, quant à la connaissance qu'avait Ubayy et à la part qu'il prit dans « l'écriture de la révélation pour l'envoyé de Dieu »[24]. Dans les transmissions attribuées à Ubayy par les corpus de *hadîth,* une part importante est constituée par plusieurs récits concernant la légende de Moïse et de son voyage initiatique en compagnie du mystérieux serviteur de Dieu appelé al-Khadir. On retrouve cette légende stylisée dans le Coran[2S]. Des récits également d'origine judaïque figurent dans plusieurs autres traditions attribuées à Ubayy, par exemple sur David et le Temple de Jérusalem ou sur Adam[26]. Plusieurs autres récits,

788.En arabe : *dhu'âba,* mis au duel; correspond au terme hébraïque *pe'ôt,* que notre français touristique transformera en « papillotes ».
789.M. Lecker, « Zayd b. Thâbit, "a Jew With Two Sidelocks". Judaism an Literacy in Pre-Islamic Médina (Yathrib) » (1997), repr. 1998, *Jews and Arabs,* III, 259-273.
790.*Habr min ahbâr al-Yahûd :* Ziriklî, *Aᶜlâm,* I, 82 et réf.
791.Ibn ᶜAbd-al-Barr. *Istfâb,* I, 68-69, et autres sources.
792.Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 116-122; *Coran* 18, 60-82. Sur les avatars de la légende, à partir du *Roman d'Alexandre* jusqu'à ses développements dans la littérature islamique, en passant par les sources syriaques et par la légende juive de Rabbi Josué Ben Levi, voir£/, IV, 935a-938b, « al-Khadir». La version juive de cette légende, texte hébreu et trad. fr., dans D. Sidersky, *Origines,* p. 92-95.
793.Sur David : Yâqût, *Buldân,* V, 167a, « al-Maqdis » ; sur Adam : Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 136.8.



enfin, concernent les sept « lectures » *(ahruf)* officielles qui auraient été prévues par Muhammad selon les dires d'Ubayy ou d'autres transmetteurs. On sait que ce genre de tradition est de création tardive, la décision d'officialiser sept lectures devant faire autorité n'étant intervenue qu'au 10e siècle. Encore ne s'agira-t-il alors généralement, dans ces lectures, que de variantes linguistiques ne portant pas sur le contenu essentiel du texte reçu.

Les variantes de lecture de nature purement phonétique ou orthographique peuvent cependant présenter un intérêt non seulement quant à l'histoire de la langue, mais encore quant à l'histoire de la composition écrite des textes. Pour Ubayy et Zayd, nous en avons un exemple signalé par les récits traditionnels, à propos du mot *at-Tâbût* qui, dans le texte actuel du Coran, désigne en un sens absolu « l'Arche d'Alliance » des Fils d'Israël[27]. Ce mot aurait fait l'objet de divergences quant à sa prononciation et à son orthographe :

> « Lorsque ᶜOthmân collectait le Coran, il avait chargé Zayd Ibn Thâbit et Ubayy Ibn Kaᶜb d'écrire le Coran, mais il avait placé à leur côté Saᶜîd Ibn al-ᶜAs pour rectifier leur langue

arabe. Ubayy Ibn Ka'b prononça *at-Tâbûh.* Saᶜîd lui dit : "C'est *at-Tâbût* qu'il faut ici." ᶜOthmân déclara : "Écrivez comme a dit Saᶜîd." Et ils écrivirent *at-Tâbût*[28]. »

Le mot hébraïque qui, dans la tradition orale rabbinique, désigne plus d'une fois l'Arche d'Alliance en un sens absolu est *hat-Tîbâh* avec le maintien du H originel en finale. Ubayy et Zayd, de formation hébraïque, maintenaient ce H. Saᶜîd Ibn al-ᶜAs aurait donc « rectifié » cette lecture en choisissant la construction *at-Tâbût,* substituant le T final au H et en faisant un élément constitutif d'une racine à trois lettres TBT. ᶜOthmân aurait tranché la question en faveur de son oncle Saᶜîd, « le Coran ayant été révélé dans la langue des Quraysh ». En fait, la forme arabe *tâbût* vient, en dernier ressort, de l'éthiopien *tâbôt*

794.*Coran 2,* 248.
795.Ibn Shabba, *Târîkh al-Madîna,* III, 1002 ; trad. A.-L. de Prémare. - Saᶜîd Ibn al-ᶜAs, oncle de ᶜOthmân, était un des leaders d'un groupe omeyyade influent ; *El,* VIII, 882b-883a, « Saᶜîd b. al-ᶜAs ».





où il désigne usuellement soit l'Arche d'Alliance, soit la châsse où l'on dépose les livres saints et les ustensiles liturgiques. On peut penser que les Qurayshites, s'ils l'utilisaient, l'avaient ramenée d'Ethiopie où ils allaient pour leur commerce[29].

Les variantes phonétiques ou lexicales sont des indices, parfois amusants. Mais c'est finalement le contenu des textes qui est important. Hafsa aimait le récit du patriarche Joseph, et elle l'avait recopié, nous dit-on. ᶜOmar avait été séduit par un long passage de la Tora dont il avait entendu la lecture, et il avait apprêté lui-même un parchemin pour qu'on le lui recopiât sur ses deux faces, nous dit-on encore[30]. « Les gens de l'Écriture, c'est-à-dire les juifs, lisaient la Tora en hébreu et ils l'expliquaient en arabe aux gens de l'islam », nous dit-on enfin[31]. Quelles que soient les réserves et les mises en garde attribuées à Muhammad à ce sujet, et quelles que soient les adaptations et transformations que tous ces textes subirent lorsqu'ils se retrouvèrent dans le Coran ou le *Hadîth,* l'école des juifs, à Yathrib ou ailleurs, ne concernait pas que Zayd Ibn Thâbit et Ubayy Ibn Kaᶜb.

*Une révélation partagée*

II est dit que Ubayy écrivait « la révélation » *(al-wahy)* reçue par Muhammad. Certaines anecdotes laissent penser que cette révélation était largement partagée entre Muhammad et son secrétaire. On raconte, par exemple, que Muhammad reçut (de Dieu ou de l'ange Gabriel) l'ordre de « réciter le Coran à Ubayy » et que Dieu (ou Gabriel) désigna celui-ci par son propre nom, ce qui l'émut beaucoup au point qu'il se mit à pleurer[32].

Comme toujours dans des traditions de ce genre, la signification réelle du propos est en demi-teinte et reste apparemment indécise : veut-il dire que Muhammad a reçu l'ordre de réciter tel ou tel verset coranique à Ubayy avant tous les autres pour lui faire honneur ? mais pourquoi cet honneur particulier ? On peut

796.Ci-dessous, chap. 19, texte parallèle n[2]54 et notes.
797.Ci-dessous, chap. 19, textes n[s]45a, b et c.
798.Bukhârî, *Sahîh* 65, *Tafsîr, Baqara* 11, d'après Abû-Hurayra.
799.*Umirtu an aqra ᶜalayka l-Qur'ân,* « l'ordre m'a été donné de te réciter le Coran » : Ibn ᶜAbd-al-Barr, *IstFâb,* I, 67.

plutôt penser que l'expression «réciter à quelqu'un» *(qaraa ᶜalâ X)* soit à prendre au sens habituel des transmetteurs de *hadîth* : réciter quelque chose à quelqu'un pour lui soumettre les données reçues de lui ; c'est le mode traditionnel de la transmission par enseignement[33]. On l'appelle aussi *ᶜard:* «fait de présenter / soumettre » à un enseignant les données reçues de lui soit de mémoire, soit par écrit pour se faire contrôler [M]. Auquel cas Muhammad viendrait soumettre ces données à Ubayy. Le verbe *ᶜarad* est en effet employé par certains transmetteurs à ce sujet : « J'ai reçu l'ordre de te présenter / soumettre *(an aᶜrida ᶜalayka)* telle ou telle sourate. »[35] On dit, d'ailleurs, que Ubayy se serait récrié : « C'est en Allah que je crois, c'est entre tes mains que j'ai adhéré à l'islam et c'est de toi que j'ai reçu l'enseignement ! » Mais Muhammad aurait insisté [%].

C'est ainsi que, selon Ibn Saᶜd, il serait venu lui réciter, de la part de Gabriel, le début de la sourate 96 appelée *Iqra* (« Proclame » ou « Appelle ») :

*Proclame I appelle le nom de ton Seigneur qui créa,*
*Créa l'homme d'une goutte[37].*
*Appelle, car ton Seigneur est le Très-Généreux,*
*Qui fit connaître par le calame,*
*Fit connaître à l'homme ce qu'il ignorait[3*].*

On retrouve dans ce texte, ramassés et synthétisés en cinq versets, plusieurs expressions ou thèmes issus de la Bible et des pseudépigraphes juifs : le « proclame » du prophète Isaïe *(qera)* et le « appeler le nom » de Dieu des *Psaumes (qera be shem)* ; la « goutte » infime à partir de laquelle se développe l'embryon humain, thème des traditions rabbiniques ; « le calame » d'Hénoch écrivant les livres sacrés sous la dictée d'un ange pour « faire

800. Aussi existe-t-il une version retouchée selon laquelle Muhammad aurait dit : « J'ai reçu Tordre de te faire réciter / t'enseigner » telle sourate : IbnᶜAsâkir, *TD,* VII, 319.
801. Nawawî, *Taqrîb,* trad. p. 105-106.
802. Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 122.10; Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* II, 341.
803. Ibn ᶜAsâkir, *TD,* Vil, 321.
804. *ᶜAlaq,* « goutte suspendue ». *al-ᶜAlaq* est le nom sous lequel est aussi désignée la sourate 96.
805. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* II, 341.





connaître à l'homme ce qu'il ignorait »[39]. La pericope coranique que, selon Ibn Saᶜd, Muhammad venait ainsi soumettre à Ubayy est très souvent citée ailleurs comme ayant été la toute première révélation reçue de l'ange Gabriel par le prophète à La Mecque lors de son envoi en mission quelque dix ans avant qu'il ne se fût installé à Yathrib[40]. Tel n'était pas l'avis d'Ibn Saᶜd. Quoi qu'il en soit, cette pericope est très soigneusement composée à partir d'écritures antérieures. Je ne pense pas qu'on puisse la qualifier de « bricolage » même au sens ethnologique du terme[41]. Nous ne sommes pas ici dans un univers de traditions orales, mais dans un univers de scribes compositeurs.

C'est encore Ubayy que Muhammad serait venu consulter pour lui demander quel était « le verset le plus important du livre de Dieu qu'il avait avec lui ». À quoi Ubayy aurait répondu qu'à son avis c'était : « Allah, pas de divinité excepté Lui le Vivant, le Subsistant. » [42] La formule « pas de divinité excepté Lui » est courante dans différents livres de la Bible [4\] La formule « Lui le Vivant, le Subsistant » se trouve en araméen dans le livre biblique de *Daniel,* et dans les traductions ara-méennes paraphrasées du *Pentateuque* : *huwa êlâhâ Hayya w Qayyâm[44]...* Cette phrase se retrouvera dans le Coran sous la forme *huwa al-Hayy al-Qayyûm* [45]...

806.Sur « appeler / proclamer le nom de Dieu », dont la construction syntaxique est hébraïque et non arabe, voir *Psaumes* 80, 9 ; 116,4, et U. Rubin, « Iqra' » (1993). Sur la « goutte », *Avot,* 3, 1, et ailleurs. Sur le calame, cf. 2' *Livre d'Hénoch* 22, 8-23 ; « faire connaître à l'homme ce qu'il ignorait » grâce aux livres transmis par Hénoch : *Livre des Jubilés* 21, 10.
807.Les deux voix qui se répondent en *haïe* 40, 6 : « Proclame ! - Que proclamerai-je ? *(qerê I mâh êqrê)* » feront l'objet d'un calque *Iqra' / ma aqra* à propos de cette sourate qui, selon Ibn Is'hâq, concernerait l'envoi en mission de Muhammad : Ibn Hishâm, *Sîra,* I, 236-237.
808.Cf. J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus* (1997), p. 213-214.
809.Ibn [c]Abd-al-Barr, *IstMb,* I, 66.
810.Par exemple *Deutéronome* 32, 39 ; *Isaïe* 44, 6 et *passim.*
811.*Daniel* araméen, 6, 27 ; *Targum du Pentateuque,* I, *Genèse,* trad. p. 177 et n. 12; p. 239. Cf. Prémare, « Les textes musulmans » (2000), p. 405-406.
812.*Coran* 3, 2 et 2, 255. Avec la « variante » *qayyâm* dans le codex d'Ubayy : Jeffery, *Materials* (1937), p. 123. On retrouve *Qayyâm* dans le





Sans doute devons-nous prendre ces traditions sur Zayd, Ubayy et les autres avec les précautions d'usage, car il s'agit souvent de petites mises en scène historicisantes qui peuvent être la rétroprojection sur le temps de Muhammad d'une activité rédactionnelle ultérieure que l'on place sous le label des Anciens. Mais elles constituent précisément autant d'indices, dans la première *umma* islamique, de l'activité de scribes connaisseurs et adaptateurs en arabe de nombreux thèmes de la culture religieuse environnante dans la lignée biblique, que ce fût à Yathrib ou, plus tard, dans les territoires de conquête [46]. Zayd Ibn Thâbit et Ubayy Ibn Ka[c]b en sont des emblèmes, mais ces emblèmes sont sans doute plus significatifs que d'autres dans le cadre de l'écriture des premiers textes islamiques. Les sources islamiques évoquent en effet un certain nombre de personnages emblématiques comme les moines chrétiens Waraqa et Bahîra, les rabbins convertis [c]Abd-Allâh Ibn Salâm et Ka[c]b al-Ahbâr, ou l'ancien zoroastrien persan Salmân. Mais les contours historiques de ces personnages semblent beaucoup plus flous relativement à ce qu'elles nous disent d'Ubayy et de Zayd.

## 3. « [c]Omar fait partie des Inspirés »

[c]Omar, le second successeur de Muhammad à la tête de la *umma,* est présenté par les sources islamiques comme l'organisateur de l'administration durant la période des conquêtes. Mais, mis à part les informations contradictoires sur le fait qu'il ait pris ou non l'initiative de la «collecte du Coran», elles soulignent aussi, et d'une manière assez particulière, son rôle dans l'inspiration et l'écriture de certains textes coraniques. Cela figure un peu partout dans la littérature du *Hadîth,* mais de façon dispersée. Suyûtî en présente les éléments principaux

codex d'Ibn Mas[c]ûd, et dans la lecture de [c]Omar : Jeffery, *op. cit.,* p. 31 *[Coran* 2, 255], 33 *[Coran* 3, 2], 220 *[Coran 2,* 255] ; voir aussi Tabarî, *Jârnf,* sur *Coran* 3, 2. La forme *qayyâm* est, en fait, plus arabe que la forme *qayyûm.*

46. Au temps de la conquête arabe de l'Irak, les académies juives babyloniennes de Pumbaditha et de Sura étaient en fonctions depuis longtemps ; voir Morony, *Iraq,* chap. 11, en particulier p. 322-325.





dans un chapitre qui est intitulé : « Ce qui, dans le Coran, a été révélé par la langue de certains compagnons (du prophète) » ; il n'y est question que de [c]Omar; peut-être en connaissait-il d'autres, dont il ne parle pas,

cependant, dans ce chapitre[47].

Selon un transmetteur, « ᶜOmar émettait un avis, et le Coran descendait qui apportait le même »[48]. D'après un propos rapporté de ᶜOmar lui-même, ceci se produisit trois fois :

> « Je me suis trouvé d'accord avec mon Seigneur en trois circonstances [49] : Je dis à l'envoyé de Dieu : "Et si nous choisissions la station d'Abraham (à La Mecque) comme lieu de prière?" Alors le verset descendit : "Prenez la station d'Abraham comme lieu de prière *V[Coran 2,* 125]. Je dis (une autre fois) : "Envoyé de Dieu, les gens vertueux comme les libertins pénètrent chez tes femmes. Et si tu ordonnais à tes femmes de se dérober à leurs regards par un voile ?" Alors le verset du voile *(hijâb)* descendit *[Coran* 33, 59]. (Une dernière fois) lorsque les femmes de l'envoyé de Dieu se montrèrent jalouses les unes des autres à son sujet, je leur dis : "Il peut arriver que, s'il vous répudie, son Seigneur lui donne, pour vous remplacer, des épouses meilleures que vous !" Et le verset descendit tel quel *[Coran* 66, 5]. » [50]

« La station d'Abraham » *(maqâm Ibrahim)* est la pierre située près du mur nord-est du sanctuaire de La Mecque. Une prière particulière à cet endroit fait partie du rituel du pèlerinage. Selon la légende, cette pierre porterait l'empreinte du pied d'Abraham, constructeur de la Ka^a avec son fils Ismaël. Les controverses abondent sur sa nature et son emplacement originels, d'autant qu'elles furent liées au choix du sanctuaire de La Mecque comme lieu de pèlerinage propre aux musulmans, ainsi qu'à la détermination de l'époque à laquelle ce choix fut effectué[51]. On dit que

813. Suyûtî, *Itqân,* I, 99-101 (chap. 10).
814. *Ibid.,* 1,99.
815. *Wâfaqtu Rabbî fi thalâth ;* selon d'autres versions : *wâfaqanî Rabbî,* « Mon Seigneur s'est trouvé d'accord avec moi » ; *wâfaqa :* « se trouver d'accord avec (quelqu'un) » ou le « rencontrer par hasard ».
816. Suyûtî, *op. cit.,* I, p. 99 (chap. 10), d'après Bukhârî et d'autres corpus classiques de *hadîth,* où le trait figure plusieurs fois.
817. £7, VI, 102b-104b, « Makâm Ibrâhîm » ; G.R. Hawting, « The Ori-gins» (1982), p. 30-33.





ce fut ᶜOmar qui, durant son califat, instaura l'obligation du pèlerinage. Peut-être le verset coranique sur la station d'Abraham vient-il de lui, mais, en ce cas, pas forcément au temps de Muhammad.

Quant à la rigueur de ᶜOmar sur le chapitre des femmes, elle est soulignée par toutes les traditions biographiques qui le concernent. 11 n'est donc pas étonnant que ce soit à lui qu'on fasse remonter les versets coraniques sur le voile, et même le récit et le verset sur la menace de Muhammad de répudier ses femmes[52].

D'autres traditions font remonter à ᶜOmar de la même manière soit les versets coraniques sur l'interdiction du vin[53], soit certains versets concernant le sort des captifs à la bataille de Badr, ou l'un ou l'autre verset circonstanciel[54]. Ce serait enfin à titre de verset confirmant une inspiration de ᶜOmar que Dieu aurait interdit d'aller prier sur la tombe de ceux qui, ayant adhéré à l'islam par opportunisme, avaient été réticents à s'engager dans le combat armé[ss]. On sait cependant que maints passages de la sourate 9 - dont ce verset lui-même - peuvent être le reflet d'antagonismes beaucoup plus tardifs à l'intérieur de la *umma* : refuser d'aller prier sur la tombe de quelqu'un et de demander pour ses fautes le pardon de Dieu fut souvent un signe de rejet entre sectateurs de partis antagonistes au moment des guerres civiles [56].

En effet, les exemples qui sont donnés des inspirations quasi prophétiques de ᶜOmar n'ont souvent qu'une valeur toute rela-

818. Cet épisode, au cours duquel Hafsa et ᶜAïsha s'étaient liguées dans un mouvement violent de jalousie contre la concubine de Muhammad, Maria la Copte, figure dans toutes les biographies classiques de Muhammad sur la base des sources islamiques ; voir par

exemple Rodinson, *Mahomet* (1961), p. 316-320.

819. *Coran* 5, 90; Ibn $^{c}$Abd-al-Barr, *IstFâb,* III, 1147; cf. Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât,* III, 281-282, sur les différentes choses dans lesquelles $^{c}$Omar fut « le premier qui... ».

820. Suyûtî, *loc. cit.*

821. *Coran* 9, 84. Ci-dessous, chap. 19, texte n'J55.

822. M. Cook, *Early Muslim Dogma* (1981), *passim,* notamment texte p. 161.8, trad. p. 25.8 ; C. Gilliot, « Commentaire de Hûd » (1997), p. 190-192.





tive. Ce qui comptait surtout, c'était la mise en évidence de la personnalité de $^{c}$Omar. Le fils de ce dernier aurait dit, faisant l'éloge de son père : « Aucun événement ne se produisait, opposant l'opinion des gens à celle de $^{c}$Omar, sans que le Coran ne soit révélé selon l'opinion de $^{c}$Omar. »[57] Aussi $^{c}$Omar sera-t-il considéré presque comme un prophète, ou en tout cas comme quelqu'un de particulièrement inspiré. L'on trouvera des propos de Muhammad pour renforcer cette considération : « S'il pouvait y avoir un prophète après moi, aurait dit celui-ci, ce serait $^{c}$Omar Ibn al-Khattâb. » Il aurait dit aussi : « Il peut exister dans les peuples des gens inspirés. Pour ce qui est de mon peuple, s'il y existe une personne qui ait cette qualité, il s'agit de $^{c}$Omar Ibn al-Khattâb. »[38] On cite enfin ce propos attribué à $^{c}$Alî gendre de Muhammad : « Nous n'étions pas loin de penser que la Présence divine *(Sakîna)* parlait par la bouche de $^{c}$Omar. » [59]

Dans les corpus classiques de *hadîth,* la mise en valeur de $^{c}$Omar fait partie d'un genre littéraire que l'on regroupa dans le chapitre général sur les « Mérites des compagnons du prophète ». Ce genre littéraire est à situer dans le cadre de l'orthodoxie sunnite, où il est destiné à couper court aux attaques des chi$^{c}$ites contre les trois premiers califes. Attribuer à $^{c}$Alî lui-même un propos prophétique grandissant $^{c}$Omar jusqu'à en faire un lieu de la présence divine était de bonne guerre. Que le souci de renforcer l'image de $^{c}$Omar soit allé jusqu'à faire de celui-ci un fondateur dans l'ordre de la révélation et de l'Écriture a cependant une signification, plus prosaïque, dans le cadre de l'histoire des textes coraniques et de leur élaboration progressive.

823. Tirmidhî, *Jâmi$^{c}$, Manâqib $^{c}$Umar* (V, 617, n$^{a}$3682).

824. Tirmidhî, *Jâmi$^{c}$, loc. cit.* (V, 622, n$^{Q}$ 3693) ; Muslim, *Sahîh,* 44, *Fada il $^{c}$Umar* (éd. Dâr al-Fikr, XV, 166), qui explique le terme *muhad-dathûn* par *mulhamûn,* « inspirés » au sens général du terme ; etc.

825. $^{c}$Abd-al-Razzâq, *Musannaf,* XI, 222, n$^{a}$ 20380; Ibn $^{c}$Abd-al-Barr, *IstFâh,* III, 1149. La *Sakîna* est le calque arabe du terme hébraïque *She-khîna,* « demeure / présence divine » au milieu de son peuple Israël, signifiée initialement par l'Arche d'Alliance. Cf. Jeffery, *Foreign,* p. 174. Le thème en est repris en *Coran* 2, 248. Sur la *Sakîna,* présence divine renforçant la foi dans le cœur du prophète de l'islam et des *mu'minîn* et leur donnant la victoire contre leurs ennemis, *Coran 9,* 26.40 ; 48, 4.18-19.26.





## 4. « Le plus beau des hadîth »

**Il** semble bien, en effet, que dans l'héritage laissé par Muham-mad et qui constituait un ensemble de traditions rapportées de lui, les successeurs aient fait des choix sur ce qui devait en figurer dans le « livre de Dieu ». Le cas de ce qu'on appelle « le verset de la lapidation » en est un bon exemple, bien que, sur ce point, dit-on, ce ne fût pas l'opinion de $^{c}$Omar qui prévalut.

La question de fond était de savoir si la nouvelle *umma* devait avaliser pour son propre compte la peine de la lapidation prévue par la Loi de Moïse contre les adultères, et surtout si on devait la faire figurer en toutes lettres dans le Coran alors en gestation. Il y a tout lieu de penser, en effet, que Muhammad avait fait appliquer cette peine au nom même de la Loi de Moïse, bien que la pratique en fût tombée en désuétude chez les juifs depuis très longtemps[60].

Après avoir évoqué le rôle joué par cOmar dans la collecte du Coran, Ibn Ashta dit de façon laconique : « Et cOmar reçut le verset de la lapidation, mais il ne l'écrivit pas car il était tout seul (à l'attester). »[61] D'autres ouvrages ne se font pas faute de développer le sujet. cOmar aurait rappelé la pratique de Muhammad sur cette question, dans un discours prononcé peu avant son assassinat, et dont nous avons des échos par différents canaux de transmission : « L'envoyé de Dieu a lapidé, et nous avons lapidé après lui. »[62] Nous avons même deux libellés de ce qui aurait été un verset de la lapidation *(âyat al-rajm)* mais sur lesquels, apparemment, le consensus n'a pu s'établir pour qu'il figure dans le Coran. Ils font, en tout cas, partie du *Hadîth*[67]. Quant au Coran actuel, il ne

826. Prémare, « Prophétisme et adultère » (1990), p. 101-107 et réf.
827. Suyûtî, *Itqân,* I, 167-168 (chap. 18).
828. Ci-dessous, chap. 19, texte nQ56.
829. cAbd-al-Razzâq, *Musannaf,* **VII,** 330 (nQ 13363) ; **III,** 365 (ne5990), d'après Ubayy b. Kacb; Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 317.1 *etpassim* (d'après cUbâda b. al-Sâmit). On les trouve ailleurs également (Muslim, Tabarî, etc.).





prévoit, pour les adultères, que la peine de la flagellation[64].

Le débat qui eut lieu postérieurement à la mort de Muham-mad sur le « verset de la lapidation » est révélateur de l'activité scripturaire des clercs de l'islam durant le 1er siècle de l'hégire. Il y eut toute une période, dont il est difficile de déterminer la limite dans le temps, où la distinction entre *Hadîth* et Coran n'avait pas encore le caractère tranché et absolu qu'elle prit par la suite, à savoir que le Coran est parole de Dieu et le *Hadîth* parole de Muhammad. Dans cette distinction, nous avons affaire, en fait, à deux termes devenus techniques à un moment tardif, mais que nous ne pouvons pas projeter sur la période primitive de l'islam sans risquer l'anachronisme. C'est ainsi que nous trouvons dans une épître chicite attribuée à Zayd Ibn cAlî [m. 740], arrière-petit-fils de cAlî et imâm des Zaydites, deux *hadîth* annoncés par la phrase : « Muhammad a dit », et dont le contenu respectif figure actuellement dans deux versets coraniques avec deux légères adaptations stylistiques [6]\

Le *hadîth* est un récit ou un propos, qu'il soit ou non de Muhammad. Le *qur'ân* est une récitation. En ce sens originel, le Coran est un ensemble de *hadîth* sélectionnés pour la récitation publique, et qui est destiné à représenter le livre de Dieu. La constitution d'un Coran semble avoir consisté pour une grande part en cette composition sélective. Ce fut l'une des tâches assumées par les clercs de l'islam tout au long du 1er siècle de l'hégire. C'est en ce sens que l'on dira : « Le livre de Dieu est le plus beau *hadîth.* » [66] Ce propos attribué à l'un ou l'autre de ces clercs trouvera, lui aussi, sa place dans le Coran [67].

830. *Coran* 24, 2. La lapidation des adultères reste cependant une des peines légales prévues par la loi islamique classique, car le Coran n'est pas le seule source du droit de la *umma.*
831. Cités par Cook, *Early Muslim Dogma* ( 1981 ), p. 16-17 et cf. *Coran* 5, 56 et 21, 24. Un phénomène identique a laissé sa trace dans le Coran actuel lui-même en 21, 4 à propos duquel les différentes lectures hésitent entre «11 a dit» (c'est-à-dire Muhammad) et «Dis!» (injonction de Dieu) ; cf. Tabarî, *Jâmic,* commentaire de ce verset.
832. Bukhârî, *Sahîh* 78, *Adab* 70; 96, *Ictisâm, 2* ; Goldziher, *Tradition musulmane,* trad. fr. (1984), p. 4-

5.
833.*Coran* 39, 23.





Le *hadîth* peut désigner un « récit » au sens très général du terme. Le Coran est plein de récits, dont un grand nombre sont issus de la tradition biblique ou parabiblique, mis en style et révisés à l'intention de la *umma* de Muhammad. Ils sont souvent introduits par une formule stéréotypée : « T'est-il parvenu, le récit *(hadîth)* sur Moïse, lorsque... ?» ; « T'est-il parvenu, le récit *(hadîth)* sur les hôtes honorés d'Abraham, lorsque... ? »[68], etc. Il existe beaucoup d'autres récits de ce genre dans la Tradition islamique, mais qui n'ont pas été sélectionnés pour figurer dans le Coran. Ils demeurent, avec le même nom de *hadîth,* à l'état de récits que l'on attribue à Muhammad. Les formules stéréotypées qui introduisent ceux du Coran constituent un effet de style et sont l'indication d'une composition plus attentive, ne serait-ce que pour en faire un texte rimé destiné à la récitation liturgique.

De plus, le Coran est également plein de *hadîth* qui ne sont pas des compositions narratives ou récitatives. Il peut s'agir de « discours » destinés à persuader ceux qui furent réticents au message du prophète : ils se concluent plus d'une fois par la formule : « À quel discours *(hadîth)* après celui-ci pourraient-ils croire ? » [6y] Mais il peut s'agir aussi de tout autre propos de l'un ou l'autre texte coranique, de nature politique, militaire, rituelle, légale, pénale, voire biographique lorsqu'il s'agit des épouses de Muhammad par exemple. Pour ce dernier ensemble, les critères de la sélection qui a été opérée entre les différents propos pour déterminer ceux qui figureraient dans le Coran ne sont généralement pas d'une grande évidence, sauf à penser qu'ils furent inspirés aux sélecteurs par le culte qu'ils vouaient à la personnalité du prophète jusque dans les détails de sa vie personnelle.

Une illustration de l'indécision initiale entre ce qui est « coran » et ce qui est *« hadîth »* rapporté de Muhammad nous est donnée par les brèves harangues dont on dit qu'elles furent émises par le prophète de l'islam peu avant sa mort. Ces harangues courtes, qui sont autant de *hadîth* rapportés par tel ou tel auditeur, furent compilées et juxtaposées par la suite dans des compositions qui furent appelées *Discours de Vadieu.* Nous en

834.*Coran* 20, 9 ; 51, 24, et *passim.*
835.*Coran* 7, 185 ; 45, 6 ; 77, 50.





avons plusieurs versions. Certains de leurs éléments n'y sont pas cités explicitement comme « coran », mais on peut les retrouver dans le Coran actuel dans les mêmes termes avec des variantes notables néanmoins : c'est le cas de ce qui concerne les femmes et les mois sacrés - c'est-à-dire les mois où, avant l'islam, toute guerre était interdite[70]. Le passage du *Discours de l'adieu* sur les femmes comporte des éléments archaïques et des expressions tranchées que l'on retrouve dans le Coran actuel agencés de manière atténuée à partir du même vocabulaire. Le respect des mois sacrés interdits de guerre qui, dans le *Discours de l'adieu,* est présenté comme une sorte de prescription absolue, a subi un certain relâchement : comme pour le passage sur les femmes, on peut voir aisément ce qui en a été supprimé ou agencé autrement dans la version coranique actuelle. Ceci peut éventuellement s'expliquer en un temps où les conditions de la guerre de conquête en Syrie, en Irak ou en Perse - où l'on n'avait que faire de l'antique coutume des mois sacrés -n'étaient plus les mêmes que dans le contexte de la Péninsule arabe au temps du prophète.

Un dernier exemple de l'indécision initiale entre « coran » et *hadîth* nous est fourni par ce genre de *hadîîh* que, par la suite, l'on qualifiera de « sacré » *(qudsî).* Un *hadîth qudsî* est un propos dont la transmission est attribuée à Muhammad comme venant de Dieu - « Dieu a dit » - sans que pour autant il ait trouvé place dans le Coran. C'est le cas du *hadîth* suivant, lequel figure uniformément dans la plupart des grands corpus classiques de traditions islamiques :

> «... Abû-Hurayra a rapporté que l'envoyé de Dieu a dit : "Dieu a dit : J'ai préparé pour mes saints serviteurs ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est pas survenu au cœur d'un homme." »

Cette formule, bien frappée quelle qu'en soit la langue, fait partie d'une longue filière antérieure, biblique, rabbinique, patristique, gnostique, manichéenne, avant de se retrouver en arabe comme *hadîth* attribué à Dieu et transmis par Muham-

70. Bukhârî, *Sahîh,* 65, *Tafsîr,* sourate 5 ; Ibn Hishâm, *Sîra,* II, 603-606 ; *Coran* 4, 15.19.34 (sur les femmes) et 9, 36-37 (sur les mois sacrés).





mad [71]. Nous avons de nombreux exemples de ce type, dont les textes sont assez souvent tirés, comme pour le Coran, de la littérature religieuse environnante en territoire de conquête.

De quelque manière que cela se soit produit, il y a donc eu une sélection et une répartition des données provenant de sources diverses dans les deux grands groupements de textes que l'on désignera sous les noms distincts de *Coran* et de *Hadîth.* On conçoit aisément que ces choix ne se soient pas effectués sans heurts ni contradictions.

## 5. Zuhrî, les Omeyyades et récriture du Hadîth[72]

Lorsque le calife $^{c}$Abd-al-Malik avait voulu contrecarrer Ibn al-Zubayr, son rival de La Mecque, et détourner les fidèles du pèlerinage à la Ka$^{c}$ba au profit du Dôme du Rocher, il avait eu besoin au moins d'une justification basée sur une tradition attribuée au prophète : le fameux « *hadîth* des trois mosquées » qui met sur un pied d'égalité La Mecque, Médine et Jérusalem [7]\ Le récit de Ya$^{c}$qûbî qui en rend compte met alors en avant le nom d'un clerc de Médine, Ibn Shihâb al-Zuhrî [m. 7421.

On a beaucoup discuté sur la première rencontre entre $^{c}$Abd-al-Malik et Zuhrî, lequel avait alors entre vingt et trente ans, sur sa date et sur l'invention éventuelle de ce *hadîth* par Zuhrî pour servir les objectifs politiques des Omeyyades[74]. Mais on ne prête qu'aux riches : Zuhrî fut effectivement, au service de $^{c}$Abd-al-Malik et de ses successeurs, un homme clé de la transmission du *Hadîth* et des traditions biographiques sur le prophète de l'islam.

Ce rôle nous est bien signifié par l'endroit où l'a placé Ibn Sa$^{c}$d, dans le déroulement de ses *Tabaqât* ou « Classifications » des générations successives des musulmans des trois premiers

836. Prémare, « Comme il est écrit » (1989), et réf.
837. Sur Zuhrî, ci-dessous, chap. 18, notice n[Q]64.
838. Ci-dessous, chap. 19, texte n[s]51.
839. I. Goldziher, *Études,* trad. fr., p. 43-46; J. Horovitz, *El,* l[re] éd. IV, 1310-1311 ; une mise au point récente, M. Lecker, « Biographical Notes » (1996).

siècles de l'hégire[75]: bien qu'il fût relativement tardif, il y figure dans un chapitre qui suit de peu la biographie de Muham-mad et qui est consacré à « Ceux qui exercèrent la *fatwa* à Médine après les compagnons de l'envoyé de Dieu ». Ibn Sa$^{c}$d n'y fournit pas de renseignements biographiques sur Zuhrî, mais évoque essentiellement sa renommée dans le domaine de la Tradition : un de ses pairs, et non des moindres, aurait déclaré : « Je n'ai rencontré à Médine, comme véritablement expert en droit et en *hadîth,* qu'une seule personne : Ibn Shihâb al-Zuhrî. » Et cet éloge est encore répété par d'autres [76]. Un autre point évoqué par la notice, très courte, d'Ibn Sa$^{c}$d, est celui du problème controversé de l'écriture du *Hadîth* : doit-on s'en tenir à une transmission purement orale, ou bien peut-on se permettre d'« écrire le *Hadîth »* ?

Les assertions péremptoires sur « le premier qui écrivit » relèvent sans doute de la fiction ou du langage symbolique. Selon différentes sources, ce serait le calife omeyyade Hishâm fils de $^{c}$Abd-al-Malik [724-743] qui aurait contraint Zuhrî à consigner les *hadîth* par écrit[77]. Ce genre d'information peut refléter, certes, le débat, de toute façon tardif, sur les techniques de transmission des traditions. Mais il constitue surtout un *topos* à fonction circonstancielle. L'écriture du *Hadîth* était un fait antérieur à Zuhrî, nous en avons de nombreuses indications[78]. Quant à Zuhrî, les biographes ne tarissent pas d'évocations admiratives sur son abondante bibliothèque : c'était « la science de Zuhrî ». On raconte même que sa femme lui dit un jour : « Par Dieu ! Ces livres *(kutub)* me sont plus pénibles à supporter que trois coépouses ! »[79] Par-delà son caractère plaisant, cette information semble plus plausible que celles qui prétendent nous situer avec lui dans un univers de transmission orale. Qu'il s'agisse de l'oral ou de l'écrit, le tout est d'être en mesure de

840.Ci-dessous, chap. 18, notice n°34.
841.Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât,* II, 388-389. Celui à qui est attribuée cette déclaration est Mâlik b. Anas, fondateur de l'école de jurisprudence malikite. basée essentiellement sur le *Hadîth.*
*11.* Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât,* et Ibn $^{c}$Asâkir, *TD,* cités par M. Lecker, « Bio-graphical Notes » (1996), p. 25-26.
842.Goldziher, *Études* (trad. fr. 1984), p. 10-12.
843.Ibn Khallikân, *Wafaxât,* IV, 178.





jauger la qualité de ce qui est transmis, dans le contexte où la transmission intervient.

En effet, que les califes du temps aient été au plus haut point attentifs et présents à cet aspect du pouvoir qu'était le contrôle des idées et des écritures en circulation est une évidence bien attestée ; les califes successifs eurent le souci de mettre au pas les mouvements politico-religieux dissidents qui s'appuyaient, eux aussi, sur des traditions et des écritures : les feuillets ou les codex d'écritures coraniques, comme les documents *(sahîfa)* où étaient consignés des *hadîth.* Un relevé systématique, dans les biographies d'Ibn Sa$^{c}$d, de ceux dont on disait qu'ils avaient écrit ou écrivaient des *hadîth* durant le 1er siècle de l'hégire est instructif sur ce point. On sait par ailleurs que le calife Hishâm eut affaire aux partisans de la doctrine du libre arbitre, les *qada-riyya,* et qu'il en fut un persécuteur actif : si chacun est responsable de ses actes, en effet, un souverain injuste, fût-ce le calife, pouvait être légitimement déposé[80]. C'est sans doute dans ce contexte qu'il convient de comprendre les relations étroites qui existèrent entre le calife Hishâm et un homme comme Zuhrî : celui-ci présentait toutes les garanties de fidélité personnelle et de sécurité doctrinale.

80. J. van Ess, *El,* IV, 385a-386b, dans l'article « Kadariyya ».

**CHAPITRE 17**

# *Les scribes venus d ailleurs*

LES ÉCRITURES islamiques de référence *(Hadîth* et Coran) ne sont pas nées dans un désert religieux et culturel. Elles furent des nouvelles venues dans un univers proche-oriental déjà profondément marqué par des communautés et des courants religieux solidement implantés : « Ceux qui pratiquent le judaïsme, les sabéens, les chrétiens, les zoroastriens », selon l'énumération coranique, qui n'est pas exhaustive[1]. À l'égard des textes des religions antérieurement existantes, les clercs de l'islam placeront leurs Ecritures en position de concurrence et de polémique en même temps que de récupération partielle. Cette double position y est explicite à l'égard du judaïsme et du christianisme, implicite et plus subtilement tenue à l'égard du zoroastrisme et du manichéisme. Elle est bien illustrée, relativement aux Ecritures judaïques et chrétiennes, par deux variantes d'un même propos attribué à Muhammad par deux filières de transmission différentes. La première version est la suivante :

> « Je rencontrai l'envoyé de Dieu, raconte cUqba Ibn cAmir al-Juhanî, et il me dit : "Je vais t'enseigner des sourates telles qu'il ne s'en trouve point de semblables ni dans la Tora, ni dans l'Évangile, ni dans les Psaumes." » [2]

Et la seconde :

> « L'envoyé de Dieu me rencontra, raconte le même cUqba, ... et il me dit : "... Je vais t'enseigner les trois meilleures

844.*Coran* 22, 17 ; comp. 2, 62 ; 5, 69.
845.Ibn Shabba, *Madîna,* III, 1012-1013.





> sourates qui ont été révélées dans la Tora, l'Évangile, les Psaumes et le *Furqân* (= le Coran)." » [3]

Les sourates qui sont indiquées alors dans les deux versions sont les trois dernières sourates du Coran [112, 113, 114], c'est-à-dire la définition dogmatique de l'unicité de Dieu inscrite sur le Dôme du Rocher[4], et les deux invocations prophylactiques de la fin du codex. Mais, ce qu'il faut retenir principalement de ces deux versions apparemment divergentes d'un même *hadîth,* c'est l'affirmation polémique de la supériorité du Coran sur les autres Écritures, alliée au fait de se réclamer du prestige de ces dernières en les « récupérant ».

Les éléments tirés de la Bible, du Talmud ou des apocryphes parabibliques que comporte le Coran, comme les polémiques qui s'y déploient à l'encontre des juifs et des chrétiens, sont trop nombreux, trop explicites et trop connus pour que nous nous y attardions ici \ Moins connus et plus subtilement distribués, les éléments de culture iranienne n'en sont pas moins actifs, notamment dans l'eschatologie, peut-être avec un relais des textes juifs qui en furent influencés. Les zoroastriens *(majûs)* rapidement mentionnés dans la liste coranique sont également sous-jacents à la polémique de l'islam des premiers temps. Cela a été souligné depuis longtemps par les commentateurs du Coran par exemple à propos des djinns « associés à Dieu », ou des djinns qui auraient « un lien de parenté » avec Dieu [6].

## 1. « Les porteurs de science »

Au 14e siècle, Ibn Khaldoun dressait, dans la dernière partie de ses *Prolégomènes,* une sorte de bilan général du développement des sciences dans la civilisation islamique et il commençait l'un de ses chapitres de la façon suivante :

846.Ibn Hanbal, *Musnad,* IV, 148.1. cUqba Ibn cAmir fut gouverneur d'Egypte sous Mucâwiya : Ibn cAbd-al-Barr, *Istfâb,* III, 1073-1074 (ne 1824) ; cf. Juynboll, *Muslim Tradition* (1983), p. 44.
847.Ci-dessus, chap. 15, § 8.
848.Ci-dessus, chap. 15, § 8 ; chap. 16, § 2.
849.*Coran* 6, 100 et 37, 158; cf. Monnot, *Islam et religions* (1986), p. 177-180.





> « C'est un fait de constatation étrange que la majorité des porteurs de science dans l'islam ait été constituée de non-Arabes *(cAjam).* » [7]

Les Arabes de la première génération de l'islam, selon lui, étaient tous des illettrés. Dans un chapitre antérieur, il avait bien fait état de l'introduction de l'écriture au Hedjâz à partir de Hîra grâce aux ancêtres des Omeyyades; «c'est là une chose possible », disait-il. Mais, pour lui, ces informations en « on dit » n'étaient pas déterminantes, car cette écriture arabe était grossière, et surtout la pratique de l'écriture est le fait d'une population sédentaire, alors que les Arabes étaient encore « dans leur bédouinité »[8]. C'est pourquoi ce furent les non-Arabes, ou quelques-uns des Arabes qui avaient reçu leur formation dans leur mouvance notamment en Irak, qui assumèrent les tâches « de l'enseignement, de la composition et de l'enregistrement par écrit » par lesquelles se développent les véritables sciences. Il notait de plus que ce fait *(wâqic)* de simple constatation ne concernait pas seulement les sciences profanes, dites « rationnelles » *(caqliyya),* mais aussi les sciences religieuses dites « légales » *(sharciyya),* c'est-à-dire tout ce qui avait trait au Coran et à ses commentaires, à l'écriture et à la transmission du *Hadîth,* à la mise en place des chaînes de garants, à la jurisprudence et aux règles de grammaire.

L'argumentation que développait Ibn Khaldoun était sans doute une simplification sans trop de nuances, marquée par le cadre théorique général dans lequel il consignait ses observations : celui de l'opposition radicale qu'il établissait entre la bédouinité et la sédentarité. Sa constatation demeure, néanmoins, du poids énorme que représentèrent les non-Arabes dans tous les domaines qu'il énumérait, entre autres les sciences religieuses islamiques.

850.Ibn Khaldoun, *Muqaddima,* 6° partie, chap. 43 ; éd. de Beyrouth, p. 1047-1051.
851.*Ibid.,* 5e partie, chap. 30, p. 745-746.





## 2. Les « Mawâlî »

Le rôle que jouèrent les scribes d'origine juive, chrétienne ou zoroastrienne dans la constitution et

le développement des écritures islamiques fut déjà loin d'être négligeable dès la première génération de musulmans, si l'on en croit la Tradition islamique elle-même. Il en a été question précédemment à propos de Tamîm al-Dârî, puis à propos des lettrés de Yathrib [9]. Les traditions islamiques ne manquent pas de souligner ce fait également à propos d'autres personnes, d'origine étrangère, pour la période antérieure à la conquête hors de la Péninsule. C'est le cas de Sâlim b. Ma$^{c}$qil, l'affranchi persan, auquel serait due la désignation d'un codex coranique par le mot éthiopien *mushaf,* pour se démarquer des juifs[10]. La participation de personnes d'origines et de milieux divers à l'écriture des textes islamiques et à l'activité intellectuelle d'une manière générale, ne pouvait que se renforcer dans les territoires de conquête tout au long des 7$^{e}$ et 8$^{e}$ siècles.

On peut remarquer en effet la fréquence des noms propres étrangers à l'arabe dans les chaînes de transmission ou de rédaction des textes, donc la fréquence des origines étrangères chez les intellectuels musulmans de la deuxième génération puis des générations qui suivirent. Ces gens faisaient généralement partie, au début, de ceux que l'on appelait les « Clients » *(Mawâlî) :* anciens captifs ou descendants d'anciens captifs byzantins, persans, coptes, etc., ayant souvent bénéficié de l'affranchissement par suite de leur conversion à l'islam. Ils demeuraient, eux et leurs descendants, agrégés aux clans arabes de leurs anciens « patrons » par le lien de « clientèle » *(walâ'),* et ils étaient à leur service. Le nom clanique de leurs patrons figurait même dans leur identité onomastique : Ibn Is'hâq, le compositeur des traditions biographiques rassemblées dans les ouvrages des *Expéditions* et de la biographie de Muhammad, était le petit-fils de Yasâr, un Persan fait captif lors de la conquête de l'Irak ; il était

9. Ci-dessus, chap. 4, § 1 ; chap. 16, § 2.
10. Ci-dessous, chap. 19, texte n<J38 ; voir aussi C. Gilliot, « Les infor mateurs » (1998).





appelé *Muttalibî,* agrégé au clan arabe issu du grand-père du prophète $^{c}$Abd-al-Muttalib, en tant que fils d'un ancien captif de ce clan[11]. Il pouvait s'agir aussi de juifs, de chrétiens, de zoroas-triens ou autres, convertis aux premiers temps de l'islam, sans qu'un lien de clientèle ne soit formellement défini.

Nous pouvons nous faire une idée de ce milieu actif et producteur à travers la littérature islamique classique : les anciens commentaires du Coran d'une part, la littérature biographique des *Tabaqât* (Classes / Générations) et les différentes chroniques d'autre part. Les *Tabaqât* d'Ibn Sa$^{c}$d sont révélatrices en ce domaine. L'auteur était lui-même *mawlâ* de la famille abbas-side. Il avait le souci de préciser l'origine de chacun, qu'elle soit arabe ou non arabe. Ce souci des références généalogiques se maintiendra, et même se précisera, chez les biographes des transmetteurs dans les périodes ultérieures. Si bien qu'en repérant dans une chaîne généalogique le plus récent des noms étrangers, on peut déterminer approximativement l'époque de l'adhésion à l'islam d'une famille non arabe[12].

Les récits hagiographiques tendent à condenser les traits de cette population originellement non arabe ou non musulmane dans des personnages emblématiques reportés au temps de Muhammad et qui jouent un rôle de faire-valoir de l'islam. Chaque fois que nous avons affaire à un personnage de ce genre, il convient d'en distinguer, autant que faire se peut, les contours historiques et les éléments légendaires. Waraqa, disent les hagiographes, chrétien et même prêtre *(quss)* de l'entourage familial de Muhammad à La Mecque, « connaissait la Tora et l'Évangile, et il traduisait en arabe, de l'Évangile, ce que Dieu avait voulu qu'il traduise ». Il aurait confirmé Muhammad dans sa mission. Le moine syrien Bahîrâ (« l'Excellent / l'Éprouvé » en syriaque), de Bosrâ en Syrie du Sud, aurait décelé sur Muhammad adolescent les marques physiques de la prophétie et aurait annoncé son bel avenir. $^{c}$Abd-AUah Ibn Salâm, un rabbin juif de

852.Le nom persan du père de Yasâr donne lieu à des transcriptions arabes incertaines. - Sur les *Mawâlî* (sing. *mawlâ), El,* VI, 865a *sq.,* « Mawlâ », notamment 868a-b ; P. Crone, *Slaves on Horses* (1980).

853.Ce repérage est devenu méthode systématisée chez R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Médiéval Period* (1979).





Yathrib, se serait converti dès les premiers temps de l'hégire. Il aurait accompagné le calife ᶜOmar à Jâbiya. Mais on dit cela aussi de Ubayy Ibn Kaᶜb. Le nom de ᶜAbd-Allâh Ibn Salâm ne serait-il pas une simple surimpression, suggérant qu'il s'agit de Ubayy ?

Pour tout ce qui concerne les récits d'origine biblique et parabiblique repris par le Coran ou les *hadîth,* les commentateurs se réfèrent souvent au rabbin juif du Yémen Kaᶜb al-Ahbâr dont il a été question plus haut et qui aurait accompagné ᶜOmar dans son voyage hypothétique sur les Lieux saints de Jérusalem[13]. Mais certains disent que ce fut plutôt l'ancien rabbin de Yathrib, ᶜAbd-Allâh Ibn Salâm, qui aurait accompagné ᶜOmar à Jâbiya. Quant à Salmân le Persan, initialement adepte zoroas-trien du culte du feu, il aurait abouti à Muhammad et à l'islam à l'issue d'un long périple parcouru à la quête de la vérité, et au cours duquel il aurait fréquenté d'abord les juifs dans leurs synagogues, puis les chrétiens dans leurs monastères. Mais la plupart des traits sous lesquels il est évoqué demeurent enrobés de légendes[4].

Derrière toutes ces figures recomposées se profile embléma-tiquement, dans le milieu diversifié d'une période postérieure, un ensemble de personnes porteuses de leurs schémas culturels originels et des textes de leurs traditions antérieures. Elles connaissaient ces textes et ces traditions, et elles les faisaient passer dans leur nouveau cadre d'appartenance en leur faisant subir les aménagements appropriés, notamment dans une perspective apologétique et polémique. J'évoquerai ici de façon plus précise trois personnes que nous pouvons bien situer dans leur cadre historique, et dont le parcours me semble significatif compte tenu du milieu qui était respectivement le leur.

### 3. Yazîd fils de Hurmuz le Persan

Contrairement aux légendes prolixes qui entourent le personnage emblématique de Salmân le Persan (Salmân al-Fârisî), les

854.Ci-dessus, chap. 8, §6.

855.G. Levi Délia Vida, *El,* 1re éd., **III,** 120-121, « Salmân al-Fârisî».





informations restent discrètes sur Yazîd fils de Hurmuz le Persan (Yazîd al-Fârisî), celui qui fut chargé par le gouverneur omeyyade d'Irak ᶜUbayd-Allâh Ibn Ziyâd de réviser des textes coraniques[15]. Ces informations succinctes nous établissent cependant sur un terrain plus solide que celui concernant Sal-mân, et nous permettent, en quelque sorte, d'établir son *curricu-lum vitae.*

Yazîd Ibn Hurmuz était un Persan de Basra, fils d'un *mawlâ* attaché à une famille de la tribu arabe des Daws[16]. On sait en effet que des contingents de cette tribu participèrent à la conquête des rives de l'Euphrate, et qu'un certain nombre d'entre eux s'étaient alors installés à Basra, la nouvelle garnison militaire. On y retrouvera leurs descendants par la suite[17]. Yazîd était sans

doute né à la Kallâ', quartier cosmopolite du port fluvial de Basra, auquel il fait allusion dans le récit qui le confronte au gouverneur Hajjâj[18].

Nous trouvons Yazîd Ibn Hurmuz à Médine au milieu de la nombreuse population d'esclaves ou d'anciens esclaves affranchis qui y avait été amenée lors des conquêtes. Il était déjà, ou bien il fut mis, à la tête de cette population (chef des Clients, *amîr al-Mawâlî)* lors de la bataille de la Harra en 683[19]. Cette bataille, qui eut lieu sur une aire caillouteuse *(harra)* au nord-est de Médine, la Harrat Wâqim, marqua la victoire des troupes de Yazîd I$^{er}$, fils de Mu$^c$âwiya, sur Médine en rébellion contre les Omeyyades. La victoire se conclut par une répression impitoyable, l'oasis ayant été livrée au pillage et au massacre durant trois jours. Avant la bataille de la Harra, les Médinois avaient expulsé les partisans omeyyades et avaient creusé une tranchée *(khandaq)* pour protéger la ville[20]. Balâdhurî, évoquant la tranchée, raconte :

856. Ci-dessus, chap. 15, §6.
857. Ibn Sa$^c$d, *Tabaqât,* V, 284.
858. *El,* I, 835b-836a, dans l'article «Azd»; Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 380.13, 19;381.4.
859. Ci-dessous, chap. 19, texte n-'46.
860. Ibn Sa$^c$d, *Tabaqât,* V, 284 ; VII, 220.
861. *El,* III, 233a-234b, « al-Harra ». Le souvenir des victimes médi-noises de ces événements dramatiques apparaît régulièrement au fil des notices biographiques dans les *Tabaqât* d'Ibn Sa$^c$d : « Il fut tué aux jours de la Harra. » Comp. ci-dessus chap. 5, § 7, n. 68 et 69.





> « Chaque groupe creusait dans son secteur d'habitation : Ibn al-Ghasîl et Ibn al-MutF étaient à la tête des *Ansâr*[21] ; Ma$^c$qil était à la tête des *Muhâjirûn*[22]; quant aux *Mawâlî*[23], c'était Yazîd Ibn Hurmuz qui était à leur tête. » [24]

Comme nous l'avons vu, nous trouvons également Yazîd Ibn Hurmuz le Persan, soit avant, soit après ces événements, comme secrétaire du gouverneur omeyyade de Basra, $^c$Ubayd-Allâh Ibn Ziyâd. $^c$Ubayd-Allah Ibn Ziyâd fut gouverneur d'Irak à partir de 675 et fut tué au combat contre le rebelle chi$^c$ite Mukhtâr en 686 ; ce fut donc entre ces deux dates que Yazîd al-Fârisî assuma la fonction de secrétaire du gouverneur et participa à la mise au point de textes coraniques. On peut s'interroger sur la part respective de $^c$Ubayd-Allâh et de son secrétaire dans cette mise au point. $^c$Ubayd-Allâh Ibn Ziyâd était de toute façon entièrement occupé à la politique et à la guerre, à un moment où les textes coraniques n'avaient pas encore pris leur forme définitive. Compte tenu de la personnalité de Yazîd, des fonctions relativement importantes qu'il semble avoir assumées durant sa carrière administrative, il est difficile de penser qu'il n'était que l'instrument passif du gouverneur arabe, comme il semblait le prétendre humblement en se justifiant plus tard devant Hajjâj.

862. Les clans des tribus arabes Aws et Khazraj qui avaient été les premiers « supporteurs » de Muhammad à Yathrib. Sur $^c$Abd-Allâh b. Han-zala al-Ghasîl : Ibn Sa$^c$d, *Tabaqât,* V, 65-68 ; *El,* I, 47b. Sur $^c$Abd-Allâh b. MutF : Ibn Sa$^c$d, *Tabaqât,* V, 144-149; *El,* I, 51b-52a.
863. Les compagnons qurayshites de Muhammad qui avaient émigré avec lui ou à sa suite lors de l'hégire, et leurs descendants. Sur Ma$^c$qil b. Sinân : Ibn Sa$^c$d, *Tabaqât,* IV, 282-283.
864. Les esclaves non arabes, captifs et affranchis.
865. Balâdhuri, *Ansâb,* IVb, p. 35 ; trad. A.-L. de Prémare. Cet épisode rappelle la « bataille de la Tranchée » *(al-khandaq)* dont on parle pour le temps de Muhammad, et où, selon la légende, ce fut sur les conseils de Salmân le Persan que l'on creusa une tranchée pour protéger la ville contre les attaques mecquoises. On se demanderait presque si la véritable « bataille de la Tranchée » n'eut pas lieu en 683, lors de la bataille de la Harra, ou si l'on n'aurait pas transposé dans la légende de Salmân un fait concernant Yazîd al-Fârisî. Les récits les plus anciens sur la bataille de la Tranchée du temps de Muhammad ne parlent pas de Salmân : G. Levi Délia Vida, *El,* 1$^{re}$ éd., p. 120b, et réf. à l'étude de J. Horovitz.

Nous retrouvons enfin Yazîd al-Fârisî de nouveau à Médine, sous le règne de Yazîd II, fils de cAbd-al-Malik [720-724]. Il y était alors chef de la chancellerie *(dîwân),* chargé, auprès du gouverneur Ibn al-Dahhâk, de la correspondance officielle. Ibn Sacd raconte qu'il fut auprès du calife l'intermédiaire d'une veuve, petite-fille de cAlî, laquelle se plaignait du gouverneur de Médine qui la poursuivait de ses assiduités et de ses menaces pour qu'elle consente à l'épouser. Le gouverneur, fils d'un ancien rebelle, fut destitué, contraint à une lourde amende, châtié et humilié publiquement[25].

Ce n'est pas sans réticences que certains traditionnistes postérieurs parlaient de Yazîd le Persan. On était gêné des liens qu'il avait entretenus avec « les Émirs » cUbayd-Allah et Hajjâj, dont « il était le transmetteur *(hakâ)* à propos des codex (coraniques) »[26]. Cependant, on était bien obligé de le mentionner. En effet, Yazîd Ibn Hurmuz aurait été aussi un transmetteur de traditions d'Ibn cAbbâs [m. 687-8]. Cousin de Muhammad, Ibn cAbbâs est devenu une sorte d'ancêtre intellectuel « mythique », et l'on a mis sous son label un nombre incalculable de traditions, de récits religieux et de commentaires de passages coraniques [27]. Ainsi Yazîd rapporte-t-il un propos d'Ibn cAbbâs selon lequel celui-ci aurait fait des observations précises au calife cOthmân sur l'ordre des sourates du Coran. De plus, cOthmân se serait justifié devant lui de n'avoir pas fait débuter la sourate 9 *(Bara a)* par la formule habituelle « Au nom d'Allah, le Rah-mân miséricordieux » [28]. L'époque à laquelle le Coran fut divisé en sourates selon l'ordre connu actuellement demeure encore problématique et donne lieu à des opinions très contrastées chez les chercheurs modernes. La carrière administrative de Yazîd al-Fârisî s'étant poursuivie jusque dans les années 720, il n'est pas

866.Ibn Sacd, *Tahaqât,* VIII, 474.
867.Ibn Hajar, *Tahdhîb,* XI, 327-328 (n° 622) ; le verbe *hakâ* est appréciatif ; il signifie « raconter », par opposition à *haddatha,* « transmettre un *hadîth* » digne de considération.
868.Juynboll, *Muslim Tradition* (1983), *passim* ; Gilliot, « Les débuts de l'exégèse » (1990), p. 87-88.
869.Tirmidhî, *Jâmic, Tafsîr,* sourate 9.1 (V, 272-273), qui fournit à cette occasion des précisions sur Yazîd Ibn Hurmuz al-Fârisî ; Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 31-32.



interdit de penser que ce dernier a participé à cette mise en ordre, en la plaçant symboliquement à l'époque de cOthmân sous le haut patronage d'Ibn cAbbâs.

Ceux qui, à la génération suivante, nous ont transmis des informations sur Yazîd Ibn Hurmuz étaient, comme lui, des *Mawâlî.* Deux d'entre eux ne sont pas très connus. L'un, un *mawlâ* de la tribu des Tayyi', et qui était de tendance chicite, donne quelques informations sur des changements mineurs apportés par al-Hajjâj aux textes coraniques existants[29]. C'est l'autre, un Persan comme Yazîd, qui transmit le récit de celui-ci concernant son propre travail de révision coranique pour le gouverneur cUbayd-Allah, travail qu'il eut à justifier devant Hajjâj Ibn Yûsuf[30].

## 4. Mâlik Ibn Dînâr, le pieux copiste

Mâlik Ibn Dînâr [m. entre 744 et 759] était le fils d'un Persan qui s'était retrouvé captif lors de la conquête arabe du Sîstân, en Perse orientale [652][31]. Mâlik b. Dînâr faisait partie des milieux piétistes de Basra. Il était l'un des disciples du prédicateur influent Hasan al-Basrî, *mawlâ* lui aussi, fils de Persan[32]. Mâlik Ibn Dînâr était un de ces sermonnaires *(qâss)* dont le rôle fut important pour familiariser le public des mosquées avec les légendes hagiographiques et les récits

sur les prophètes. *Mawlâ,* il était quelque peu subjugué par l'éloquence du gouverneur al-Hajjâj dont il lui arrivait de citer les discours émaillés de sentences morales[33]. Même les discours politiques du gouverneur,

870.Il s'agit de ᶜAwf Ibn Abî-Jumayla al-Aᶜrâbî : Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 49 ; cf. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* VII, 258.
871.Il s'agit de ᶜAbd-Allâh Ibn Fayrûz al-Dânâj, « le Savant » en persan, selon Ibn Hajar, *Tahdhîb,* V, 314 (nˢ 616).
872.Certains disent qu'il avait été fait captif lors de la conquête de Kâbul (sous le califat de Muᶜâwiya) ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* X, 13 *(n-* 15).
873.*El,* VI, 251, «Mâlik b. Dînâr»; III, 254b-255b, « al-Hasan al-Basrî » ; sur *YÉpître* qui est attribuée à Hasan al-Basrî et qui concerne les premières controverses, dans l'histoire islamique, sur la question du libre arbitre, Cook, *Early Muslim Dogma* ( 1981), chap. 12.
874.Ibn Qutayba, *ᶜUyûn,* t. II, 251.9 ; Jâhiz, *Bayân,* II, 173.





où celui-ci s'en prenait violemment aux Irakiens en rébellion, arrivaient presque à lui faire penser que c'était lui qui avait raison et eux qui étaient injustes [M].

Moraliste austère et volontiers ennuyeux, censeur quelque peu importun des mœurs des poètes ou des idées déviantes, Mâlik Ibn Dînâr était un ascète à la piété toute monastique, et un mentor dont on citait les maximes[35]. On le présente plus d'une fois en relation avec des moines chrétiens, dont le langage pieux déteignait sur ses propres aphorismes et même sur les mots qu'il utilisait[36]. Ses références explicites étaient souvent ce qu'il disait avoir lu dans la Tora et les Psaumes, ou « dans quelque livre de sagesse ».

Sans doute connaissait-il aussi les évangiles, dont il reprenait l'un ou l'autre passage quasi textuellement. Pour autant, sa piété n'était ni judaïque ni chrétienne à proprement parler. Lorsqu'on cite de lui des phrases tirées des évangiles comme : « Nous vous avons joué de la flûte et vous n'avez pas voulu danser », ou « Ô Fils d'Israël, vous me priez avec vos langues mais vos cœurs sont loin de moi », ces réminiscences sont hors contexte et tirées dans le sens d'un discours uniquement pieux et moralisateur[37]. Quoi qu'il en soit, Mâlik Ibn Dînâr et son entourage ont grandement contribué à la permanence en contexte islamique d'un langage de piété religieuse venu de traditions environnantes antérieures à l'islam.

Ce qui nous intéresse aussi dans le cadre de ce chapitre, c'est son métier. Il était *warrâq,* « libraire » au sens où il apprêtait des feuilles pour l'écriture et y copiait des textes qu'il vendait. Il vivait modestement du salaire qu'on voulait bien lui donner en échange de copies de fragments coraniques[38]. Avec l'un de ses

875.Jâhiz, *Bayân,* I, 394 ; II, 193, 268-269 ; voir chap. 19, textes n² 47.
876.Ibn Qutayba, *ᶜUyûn,passim* ; Abû-Nuᶜaym, *Hilya,* II, 357-389, *pas-sim* ; Abû-1-Faraj, *Aghânî,* VI, 259 ; III, 176-177.
877.*al-tûbâ* (avec un T emphatique) pour le repos de l'au-delà, qui est un usage provenant du syriaque, et que l'on trouve dans l'arabe chrétien dit « moyen » ; cf. Abu-Nuᶜaym, *Hilya,* II, 362, 365, 369, 375.
878.Abû-Nuᶜaym, *Hilya,* II, 358, 362 ; parallèles dans les évangiles, *Matthieu* 11, 17 et *Luc* 7, 32; *Isaïe* 29, 13, cité par *Matthieu* 15, 8 et *Marc* 7, 6.
879.Ibn Qutayba, *Maᶜârif,* 577 ; Ibn Hajar, *Tahdhîh,* X, 13-14 (nᵉ 15).

collègues, appelé Matar, il avait fini par vaincre les réticences de son maître Hasan al-Basrî, pour que celui-ci accepte de considérer ce métier comme licite *(halâl)*[39]. Un savant khârijite de ses amis, connu à Basra, avait mis fin à ses scrupules en lui répondant qu'il avait là un bon métier, tout à fait licite à condition que ce soit *min waraqa ilâ waraqa,* « de telle feuille à telle autre », c'est-à-dire par fragments, ou *min âya ilâ âya,* « de tel verset à tel autre », ou enfin *min kalima ilâ kalima,* « de tel mot à tel autre » [40]. Cette pratique de copistes, en un temps où les codex étaient sans doute encore en cours de mise en ordre, contribue peut-être à nous expliquer le fait que les manuscrits coraniques anciens que nous avons ne sont très souvent que des fragments, plus ou moins étendus, et non des corpus entiers.

Il semble aussi que le « libraire » *(warrâq)* pouvait avoir affaire à des textes assez diversifiés. Matar, le collègue libraire de Mâlik Ibn Dînâr, est lié à un récit où la question de la licéité du commerce portait aussi sur des livres de la Bible, « livres de Dieu » eux aussi, et notamment le livre de *Daniel* qui, décidément, défrayait la chronique [41].

## 5. Hammam Ibn Munabbih

Le cas de Hammam Ibn Munabbih [m. vers 720] me semble également assez significatif du rôle des non-Arabes dans la constitution des écritures islamiques. Il aurait transmis directement de nombreux *hadîth* d'Abû-Hurayra [m. ± 678], compagnon très connu de Muhammad, et l'une des autorités sous le label duquel fut transmis un stock inépuisable de traditions prophétiques. Si Hammam fut son disciple, il faudrait que ce fût durant sa jeunesse, car son maître décéda une quarantaine d'années avant lui. Dans le corpus qui est mis sous le nom d'Abû-Hurayra dans le *Musnad* d'Ibn Hanbal, figure à un moment donné une collection de 138 *hadîth,* provenant d'un document écrit *(sahîfa)* de

880. Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 177.
881. *lbid.,* p. 131-132; Abû-Nu[c]aym, *Hilya,* II, 367; ci-dessous, chap. 19, texte n[o] 57.
882. Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 158-159; voir ci-dessus, chap. 10, §5; chap. 16, §2 et n. 44.





Hammam Ibn Munabbih, dont le contenu avait déjà été reproduit successivement par deux compilateurs, yéménites comme lui, et dont on a retrouvé des copies manuscrites indépendantes plus tardives. Ibn Hanbal l'avait insérée intégralement au milieu du corpus d'Abû-Hurayra mais sans solution explicite de continuité avec le reste, ni au début ni à la fin [42].

On y constate cependant que la forme générale de cet ensemble est originale par rapport au reste [43] : une chaîne unique de transmission couvre cette collection écrite constituée de dits indépendants les uns des autres, chacun étant annoncé par la formule : « L'envoyé de Dieu a dit », sans qu'aucune circonstance particulière n'en soit précisée [44]. L'on y trouve, mêlés à des *hadîth* assez ordinaires, des paraboles, des *hadîth* que l'on appellera « sacrés » *(qudsî),* de ceux qui commencent par « Dieu a dit », ainsi qu'un certain nombre de récits plus ou moins courts tirés des traditions judaïques à propos d'Adam, de Moïse, de Job, etc.

Hammam Ibn Munabbih n'appartenait pas à une famille de *Mawâlî.* Mais il était l'aîné d'une sorte de dynastie familiale yéménite d'origine non arabe : cette famille descendait des militaires perses qui avaient fait souche au Yémen à partir de l'occupation sassanide dans les années 570 de notre ère. On appelait cette population « les Fils » *(al-Abnâ')*[45]. Le père de Hammam, Munabbih, originaire de Hérat, dans l'Ouest de l'Afghanistan actuel, s'était converti assez tôt à l'islam. La personnalité la plus connue de la famille Munabbih est le frère cadet de Hammam, Wahb Ibn Munabbih [m. vers 732]. Celui-ci est en effet à l'origine de très nombreuses traditions ou transcriptions en arabe de récits de source judaïque ou chrétienne, faisant partie de ce que l'on nomme généralement les *Isrâ'îliyyât,* c'est-à-dire les « Traditions israélites », aussi bien judaïques

que chrétiennes. Outre

883. Ibn Hanbal, *Musnad,* II, 312-318, d'après ᶜAbd-al-Razzâq qui le tenait de Maᶜmar. Ci-dessous, chap. 18, notices n° 1 et 22.
884. Ce que l'on peut constater également dans l'édition ultérieure des copies manuscrites retrouvées ; voir Bibliographie : Hamîdullâh.
885. Sur le plan formel, cela fait penser au recueil de *logia* de Jésus rassemblés par l'évangile de *Thomas,* chacun des *dits* étant introduit par : « Jésus a dit », sans aucune liaison de type narratif; *Ecrits apocryphes chrétiens,* Gallimard, 1997, p. 33 *sq.*
886. Ci-dessus, chap. 6, §4.





le Coran, on trouve le plus souvent ces *Traditions Israélites* dans les commentaires coraniques classiques, notamment chez Tabarî, et dans la littérature, qui devait devenir florissante, des *Récits sur les prophètes,* et dont il fut l'emblème, au détriment, souvent, de l'authenticité de ce qu'on lui attribuait[46].

Avec la famille des Munabbih, nous sommes donc d'emblée dans un milieu de bibliophiles et d'écrivains et non pas dans un milieu de transmission orale. Wahb, le frère de Hammam, dit avoir lu dans les synagogues 92 ou 93 « livres révélés », dont une vingtaine réservée à un petit nombre. D'après les titres qu'il fournit, on peut aisément y reconnaître des livres bibliques et des pseudépigraphes juifs [47]. De plus, il allait fréquemment à Hérat, ville d'origine de son père, pour en étudier tout ce qui la concernait[48]. Mais ce centre d'intérêt est, jusqu'à présent, moins évident dans ce qui est connu ou étudié de lui, que celui constitué par ses *Traditions Israélites* [49].

Quant à Hammam, il acquérait des livres pour lui-même et pour son frère au cours de ses voyages[50]. Le connaissant ainsi, lui et son milieu, et au vu de son document, il est difficile de penser que, pour les *hadîth* qu'il transmettait sous l'autorité d'Abû-Hurayra dans la *Sahîfa,* Hammam n'ait été qu'un transmetteur passif sur le mode habituel connu des compagnons de Muham-mad. Il en est de même de ce que transmettait son frère Wahb sous le label d'Ibn ᶜAbbâs. L'attribution des *logia* du document de Hammam à Muhammad *via* Abû-Hurayra peut être une sorte de pseudépigraphie, ou bien fait partie d'un certain « art d'écrire » conditionné par la position de dépendance des étrangers par rapport à leurs « patrons » de l'aristocratie arabe[51]. Une anecdote rapportée par Ibn Saᶜd met en scène Wahb Ibn Munab-

887. Certains thèmes ou personnages des *Traditions israélites* sont présentés et analysés par J.-L. Déclais, 1996 (Job), 1999 (David) et 2001 (Isaïe). Sur Wahb, Horovitz, *El,* 1re éd., IV, 1142-1144.
888. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* V, 543 ; Ibn Hishâm, *Tîjân,* p. 9-10.
889. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* XI, 147-149 (n°288).
890. Sur Wahb, R.G. Khoury, *Wahb b. Munabbih* (1972); Prémare, «Comme il est écrit» (1989), p. 51-56; V. Comerro, «Le Quatrième Esdras et la littérature islamique » (2000).
891. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* XI, 59 (n°106).
892. Sur « l'art d'écrire », cf. L. Strauss (1941), trad. fr. 1989, 57-74.





bih et un de ses collègues, Persan yéménite lui aussi, affrontés à Muhammad Ibn Yûsuf, frère de Hajjâj et gouverneur du Yémen. L'anecdote est significative de ces rapports ambigus[52].

On peut se poser le même genre de question à propos des explications données par Ibn ᶜAbbâs, le cousin de Muhammad, sur des textes coraniques, et que Ton appelle son *Tafsîr,* son « Commentaire ». La liste des transmetteurs de ces commentaires fournie par un auteur anonyme

du 11e siècle est intéressante à analyser. Plusieurs caractéristiques en sont sans doute symboliques, par exemple le nombre de dix indiquant une certaine perfection, ou bien les rapports que ces dix transmetteurs sont dits avoir entretenus avec La Mecque, la métropole de l'islam[53]. Au moins sept transmetteurs de cette liste ont cependant une autre caractéristique commune digne d'être remarquée : ce sont des *Mawâlt.*

## 6. Les hommes clés de la transmission du Hadîth

Sur les six traditionnistes qui, pour la génération immédiatement postérieure à celle de Hammam, sont présentés comme les hommes clés de la transmission des *hadîth,* trois étaient aussi des *Mawâlî*[54]. L'un d'entre eux, al-Acmash fils de Mihrân [678-765], était un Persan originaire du Tabaristan, mais né à Kûfa en Irak. Il était de tendance chicite. Traditionniste, il était en même temps expert dans la lecture des textes coraniques :

> « Les gens lui apportaient leurs recueils, les confrontaient entre eux et les corrigeaient selon sa lecture... La lecture d'al-Acmash était celle d'Ibn Mascûd. »[55]

893. Ibn Sacd, *Tahaqât,* V, 541-542, dans la notice consacrée à Tâwûs b. Kaysân, un traditionniste connu du Yémen. Tâwûs avait suscité la colère du frère de Hajjâj car il n'avait pas voulu garder sur lui le châle *(tayla-sân)* que le gouverneur avait fait jeter sur ses épaules par un de ses domestiques, et il l'avait fait tomber devant lui en remuant les épaules. « Tu aurais bien pu te passer de l'irriter contre nous », lui avait fait observer Wahb. On sait que Wahb, emprisonné, mourut des suites d'une bastonnade.
894. C. Gilliot, « Les débuts de l'exégèse coranique » (1990), p. 86.
895. Sur cette liste, cf. Juynboll, *Muslim Tradition* (1983), p. 164.
896. Ibn Sacd, *Tahaqât,* VI, 342. La « lecture » coranique d'al-Acmash, sans faire partie des sept qui sont canoniques, figure dans les listes complémentaires de celles qui furent progressivement admises.





Quant aux *hadîth,* son collègue Zuhrî, le spécialiste de Médine, qui, en fidèle serviteur de la dynastie omeyyade, se méfiait des Irakiens, estimait qu'al-Acmash apportait « des changements » par rapport aux versions reçues ; il le prouvait sur texte en s'exclamant : « Par Dieu, en voilà une science ! Je ne connaissais personne qui sache cela ! »[56]

Enfin, sur la liste des douze traditionnistes du 8e siècle dont on dit qu'ils ne se contentèrent pas de la transmission orale mais furent les premiers à consigner les *hadîth* dans des ouvrages écrits, neuf étaient des *Mawâlî*[57]. « Le premier qui... », dit-on, fit cela fut Ibn Jurayj [m. 767-8], un « client » non arabe des Omeyyades, petit-fils d'un esclave, sans doute byzantin, de la famille régnante[58].

* * *

La mise en place des corpus scripturaires islamiques - Coran et *Hadîth* - fut donc une opération complexe et progressive. Son histoire et celle de ses scribes restent encore entourées d'incertitudes dues au caractère disparate des informations qui nous en sont parvenues dans des ouvrages généralement tardifs, où le mode de transmission des informations est souvent aléatoire et les contradictions souvent surprenantes. Il faut cependant savoir gré aux auteurs de ces ouvrages, souvent habiles dans l'art du sous-entendu, de n'avoir pas lésiné sur les versions différentes d'une même histoire, sur les points de vue contrastés concernant les mêmes faits et sur les jugements contradictoires relativement aux acteurs des mêmes opérations.

Cependant, la vision globale qui était la leur se trouvait généralement commandée par des schémas déjà bien établis de leur temps : celui d'un Coran transmis directement du ciel au pro-

phète durant la période relativement courte de sa carrière, et celui de traditions dont on affirmait qu'elles reproduisaient « les

897. Ibn Sa$^{c}$d, *op. cit.,* p. 342-343. Voir aussi Ibn Hajar, *Tahdhîb,* IV, 195-197 (n$^{s}$386). Sur Zuhri, chap. 18, notice n$^{9}$ 64.
898. Cf. Juynboll, *Muslim Tradition* (1983), *loc. cit.*
899. Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât,* V, 491-492; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* VI. 357-360 (n$^{9}$758) ; Suyûtî, *Huffâz,* p. 74 (n$^{9}$ 157).





paroles mêmes » du prophète, ses *ipsissima verba,* en remontant les chaînes de transmetteurs identifiés et authentifiés. Il n'empêche que, par le jeu même de leur mode de transmission, et par le fait que les écritures islamiques se sont mises en place dans une atmosphère de conflits entre des courants politiques antagonistes, les compilateurs nous ont souvent livré, à travers leurs « Un tel a dit », leurs propres interrogations sur des réalités qui allaient très souvent à rencontre des schémas théoriques simplificateurs qu'ils avaient en tête, ou qu'ils affichaient dans leurs écrits.

C'est dire que les fondations scripturaires de l'islam ne sont pas à considérer indépendamment de l'ensemble des conditions générales qui ont présidé à leur élaboration au cours des deux premiers siècles de l'hégire [7$^{e}$-8$^{e}$ s. de notre ère]. Les conditions internes de la première *umnia,* avant, au cours ou après les premières conquêtes, ne peuvent être isolées du contexte général d'un Proche-Orient terre de conquête d'une part, et déjà bien fourni en écritures religieuses d'autre part. Cela se voit à travers les textes islamiques et leur contenu dès les débuts de leur élaboration ; cela se voit à travers les hommes qui nous en sont présentés comme les acteurs principaux du vivant de Muhammad et sous les règnes de ses successeurs tout au long du 7$^{e}$ siècle.

Cela ne signifie pas que les Ecritures islamiques soient en tout point un simple *remake* de versions scripturaires antérieures, même en ce qui concerne les *Traditions Israélites* dont le Coran et le *Hadith* sont pourtant truffés. Les musulmans ont retaillé ces traditions antérieures à la mesure de ce qu'ils ont choisi comme étant leur monothéisme propre, le mode d'affirmation de leur *umma* et l'expression de ce qu'ils considéraient comme leur suprématie politique et religieuse sur toutes les autres communautés.

C'est précisément en ayant une meilleure connaissance de ces conditions générales que nous nous mettons en mesure de percevoir plus finement ce que les Ecritures islamiques peuvent avoir de spécifique par rapport aux sources auxquelles elles se sont largement abreuvées à travers les hommes et leurs textes. Ce n'est pas autrement que peut prétendre procéder l'étude sérieuse des fondations scripturaires de l'islam.

**QUATRIÈME PARTIE**

# ANNEXES

CHAPITRE l8

## *Les auteurs*

### 1. $^{c}$Abd-al-Razzâq

[Ibn Hammam al-San$^{c}$ânî, m. 211 H / 827] Réf. : $^{c}$Abd-al-Razzâq, *Musannaf.*

$^{c}$Abd-al-Razzâq, de Sanaa, était un *mawlâ* persan de la tribu des Himyar au Yémen. Il fut, à la fin du 8e siècle, le compilateur d'un gros corpus de *hadîth.*
La matière de son corpus est répartie par livres et chapitres thématiques : pureté rituelle, prière, jeûne, guerre sainte, mariage, successions, etc. D'où sa désignation par le terme de *Musannaf,* « réparti par catégories ». Ce mode de présentation était déjà utilisé avant lui et correspond, au 8e siècle, à un souci grandissant d'organiser institutionnellement la pratique individuelle et communautaire de la *umma* islamique en différents domaines, son « orthopraxie ». Ce mode de présentation sera par la suite celui de la plupart des grands classiques du *Hadîth* sunnite. Quant aux matériaux de son corpus, $^{c}$Abd-al-Razzâq est principalement, mais non exclusivement, tributaire d'assemblages antérieurs qui ne nous sont connus que par son intermédiaire, comme ceux de Ma$^{c}$mar Ibn Râshid [m. ±155 H / 771] ou le recueil *(sahîfa)* de Hammam Ibn Munabbih[2].
Ma$^{c}$mar Ibn Râshid, *mawlâ* lui aussi, mais originaire de Basra, s'était établi au Yémen. Un grand nombre des matériaux de Ma$^{c}$mar provien-

900. Classement par ordre alphabétique des noms des auteurs tels que cités au cours de cet ouvrage, sans tenir compte de l'article *al- :* par exemple *al-Tabarî* est classé à la lettre T : *Tabarî.* En cas d'auteurs anonymes, le titre sous lequel l'ouvrage est connu tient lieu de nom propre.
901. Ci-dessus, chap. 17, §5.





nent d'Ibn Shihâb al-Zuhrî, un des hommes clés de la transmission des traditions à l'époque omeyyade \ Le corpus de $^{c}$Abd-al-Razzâq sera utilisé par les compilateurs postérieurs, mais non sans sélection. Il nous a donc conservé des matériaux traditionnels que l'on ne retrouve plus après. Il témoigne par là des variations et des aléas de la transmission du *Hadîth,* notamment en matière d'histoire[4]. Les censeurs ultérieurs ne manqueront pas, qui soupçonneront chez $^{c}$Abd-al-Razzâq des sympathies chi$^{c}$ites ou qui l'accuseront de fraude, de plagiat ou de mensonge[5].

**2. Abû-1-Baqâ' al-Hillî**

[Hibat-Allâh, 6e s. H/12e s.]
Réf. : Cité selon les extraits transcrits dans Kister, « Al-Hîra » (1968).

Abû-1-Baqâ' était de la ville d'al-Hilla, fondée en Irak au début du 12e siècle, près des ruines de l'antique Babylone, par l'émir arabe indépendant des Banû Mazyad, Sayf al-Dawla Sadaqa Ibn Mansûr [479-501 H / 1086-1108]. Celui-ci, sous allégeance des Turcs Seljouqides, aurait reçu du Califat de Bagdad le droit de porter, comme autrefois les Lakhmides au temps des Sassa-nides, le titre de « roi des Arabes » [6].
L'ouvrage d'Abû-1-Baqâ' est écrit à la gloire des Banû Mazyad. Il est intitulé *Livre des hautes qualités des Mazyadites. Histoire des rois asadites*[7]. Effectuant une sorte de rétrospective sur les anciens « rois des Arabes », Abû-1-Baqâ' fournit un certain nombre d'informations intéressantes sur les Lakhmides, leur

902. Ci-dessous, notice n-64, et ci-dessus, chap. 16, §5.
903. Par exemple dans les livres sur le *Jihâd,* V, 171 *sq.,* et les *Maghâzî,* V, *313 sq.*
904. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* VI, 278-281 (n$^{2}$611 : $^{c}$Abd-al-Razzâq) ; X, 218-220 (n$^{Q}$441, Ma$^{c}$mar). *El,* IX, 7b-8a, « al-San$^{c}$ânî ».
905. Yâqût, *Buldân,* II, 294a-295a, «al-Hilla»; *El,* VI, 957b-959a, « Mazyad » par CE. Bosworth (1990) ; Garcin, « Les pouvoirs princiers dans le domaine abbasside », dans Garcin (éd.), *Monde musulman médiéval* (1995), p. 42. La ville de Hilla existe encore de nos jours.
906. *Kitâb al-Manâqib al-Mazyadiyya fî akhbâr al-mulûk al-Asadiyya,* éd. S.M. Darâka et M.$^{C}$A. Khuraysât, Amman, 1984. Réf. dans la bibliographie de Hoyland, *Seeing* (1997), p. 709.

politique, leurs relations avec l'Empire perse et avec les tribus arabes [8].

**3. Abû-Dâwud al-Si**jistàni
[Sulaymân Ibn al-Ashcath, m. en 275 H / 889] Réf. : Abû-Dâwud, *Sunan.*

Traditionniste, qui vécut et travailla à Basra; auteur d'un ouvrage de *hadîth* qui est l'un des corpus canoniques des musulmans sunnites. Il s'agit d'une sélection de *hadîth* regroupés en chapitres thématiques et centrés sur les matières ordonnées, permises ou défendues par la loi islamique. Les *hadîth* sont assez souvent accompagnés de notes critiques, de remarques ou d'informations plus personnelles [9].

## 4. Abû-1-Faraj al-Isfahânî

[cAlî Ibn al-Husayn, m. 356 H / 967]
Réf. : Abû-1-Faraj, *Aghânî.* - Abû-1-Faraj, *Diyârât,* selon les extraits qui en figurent dans Bakrî, *Mucjam.*

D'origine arabe, descendant des Quraysh, né à Ispahan, de tendance chicite, et auteur du *Livre des chansons (Kitâb al-Aghânî).*
Organisé formellement autour des poètes et des cent modes musicaux réputés et pratiqués à Bagdad, cet ouvrage compte plus de 20 volumes (selon les éditions). C'est, en effet, une vaste encyclopédie historico-littéraire, dont les centres d'intérêt s'étendent de l'Antiquité arabe jusqu'à la production de l'époque classique. Il constitue donc une mine d'informations historico-légendaires reçues de la tradition philologique arabe. L'un des maîtres d'Abû-1-Faraj avait été Ibn Durayd, l'un des philologues les plus originaux de cette lignée intellectuelle[10]. Cependant, les

907.Je n'ai pu me procurer l'édition de l'ouvrage d'Abû-1-Baqâ' al-Hillî. Mais quelques extraits concernant les Lakhmides en ont été présentés d'après un manuscrit de l'ouvrage par M.J. Kister dans un article sur Hîra. *Arabica,* XV ( 1968), 143-169 (repr. Kister, *Studies,* 1980, **III).** Ci-dessus, chap. 13, §2.
908.Par exemple ci-dessus, chap. 7, § 5.
10.Ci-dessous, notice n[IJ]20.



sources d'Abû-l-Faraj sont diverses, souvent présentées, mais pas uniquement, selon le procédé classique de chaînes de garants. L'intention et l'orientation d'esprit de l'ouvrage nous permettent aussi plus d'une fois de percevoir comment s'écrivaient une ou des « histoires » relativement indépendantes des cercles proprement cléricaux [u].
Abû-l-Faraj est également l'auteur d'un *Livre des monastères (Kitâb al-diyârât)* qui ne nous est pas parvenu, mais dont des extraits significatifs nous sont cités par les auteurs de dictionnaires géographiques [,2].

**5. Abû-Mikhnaf**
[Lût Ibn Yahyâ, m. 157 H / 7741
Réf. : D'après les citations qu'en présentent Balâdhurî, Tabarî ou Yâqût.

Abû-Mikhnaf fut un collecteur de récits *(akhbâr)* sur les événements qui eurent lieu à partir de la mort de Muhammad. Il les consigna dans un certain nombre de monographies. Chacune d'elles traitait d'un sujet particulier : la *Ridda*[i?l], la conquête de la Syrie, celle de l'Irak, la bataille dite du chameau, la bataille de Siffîn (entre [c]Alî et Mu[c]âwiya), le meurtre de [c]Alî, etc. Ces monographies en tant que telles sont aujourd'hui perdues. On en a les titres dans le répertoire d'Ibn al-Nadîm[l4]. Aucun des titres cités ne concerne le temps de Muhammad. De nombreux extraits de ces monographies ont été cités ou résumés dans les ouvrages historiographiques ou géographiques ultérieurs[15]. Abû-Mikhnaf fut une référence importante pour tous les auteurs des générations qui le suivirent, particulièrement en ce qui concerne l'histoire omeyyade.

909. Par exemple Prémare, «11 voulut détruire le temple» (2000), p. 296 *sq.*
910. Ci-dessus, chap. 14, §2.
911. Ci-dessus, chap. 6, § 1.
912. Ci-dessous, notice n"32.
913. Par exemple les *Conquêtes* de Balâdhurî, les *Annales* de Tabarî, et le *Dictionnaire des pays* de Yâqût ; ci-dessous, notices n[Q]8, 52, 61.





### 6. Abû-[c]Ubayd

[al-Qâsim Ibn Sallâm, m. 224 H / 838] Réf. : Abû-[c]Ubayd, *Amwâl.*

Grammairien, exégète du Coran et juriste. Originaire de Hérat (Afghanistan actuel), il étudia en Irak auprès des philologues réputés de son temps, et il vécut dix ans à Bagdad. Il passa les dernières années de sa vie à La Mecque. Son ouvrage de jurisprudence, le *Kitâb al-amwâl,* où il transmet une version de la charte de Yathrib, a été édité plusieurs fois, au Caire et à Beyrouth[,6].

### 7. al-Bakrî

[Abû-[c]Ubayd [c]Abd-Allah Ibn [c]Abd-al-[c]Azîz, m. 487 H / 1094] Réf. : Bakrî, *Mu[c]jam.*

L'un des géographes de l'Occident islamique les plus connus. Il est l'auteur d'un ouvrage sur *Les Routes et les royaumes (al-Masâlik wa l-mamâlik),* description de l'univers connu au 11[e] siècle et qui ne nous est parvenu que de manière incomplète. Il faisait partie de l'aristocratie arabe d'Andalousie, était originaire du Sud de l'Espagne et se fixa à Cordoue. L'ouvrage de Bakrî qui nous intéresse ici est son *Dictionnaire des noms de pays et de localités qui présentent des dijficultés*[17]. Cet ouvrage ne concerne pas uniquement la Péninsule arabe, comme cela est dit parfois, mais encore les noms de lieux étrangers à l'arabe dans d'autres régions de l'Empire islamique. N'ayant pas quitté l'Espagne, Bakrî travaillait surtout à partir de documents écrits : corpus du *Hadîth,* chroniques et ouvrages historiographiques, anthologies de poésie ancienne, etc. Chaque nom de lieu y fait l'objet d'une brève notice explicative, assortie très souvent de citations de vers anciens. Ce dictionnaire, en dépit de sa nature livresque, constitue un répertoire précieux pour l'historien de la période qui nous intéresse ici, et j'ai souvent l'occasion de m'y référer.

914. Sur la charte de Yathrib, *Kitâb al-Amwâl,* éd. M. [c]Amâra, p. 291-294. Voir ci-dessus, chap. 5, § 3 et 7, et ci-dessous, chap. 19, texte n[9]6.
915. *Mifjam ma sta[c]jama min asmâ' al-bilâd wa l-mawâdi[c].*

**8. al-Balâdhurî**

[Ahmad Ibn Yahyâ, m. vers 279 H / 892] Réf. : Balâdhurî, *Futûh.* - Balâdhurî, *Ansâb.*

Ahmad al-Balâdhurî, sur lequel les renseignements biographiques sont peu nombreux, était quasi contemporain de Tabarî [fin du 9e s.][18]. C'était un *mawlâ,* « client » non arabe d'une tribu ou d'une famille arabe. Il fit partie, à Bagdad, de la cour littéraire des califes abbassides. Outre une anecdote racontée par lui-même sur sa bonne connaissance du mode d'utilisation du calendrier byzantin permettant de mieux calculer les impôts, il est noté de lui «qu'il était l'un des traducteurs du persan à l'arabe ». Ceci donne à penser qu'il était d'origine persane[19]. De plus, certains récits qu'il rapporte sur la conquête arabe des territoires persans sont peut-être tirés d'ouvrages en syriaque[20]. Balâdhurî était surtout connu des générations qui le suivirent par son gros ouvrage généalogico-biographique sur les nobles arabes, à partir de Muhammad jusqu'aux Abbassides, *Les Généalogies des nobles*[21]. La généalogie y sert de mode de classement des personnes. Le premier volume en est entièrement consacré à Muhammad et à la fondation de l'islam. Les autres volumes sont constitués par des informations détaillées sur les différents membres des clans et familles de l'aristocratie arabe, qurayshite notamment.

Balâdhurî a surtout été connu et utilisé jusqu'à une période récente par son livre *Conquêtes des pays (Futûh al-buldân).* Cet ouvrage est une référence essentielle pour l'histoire des conquêtes vues du côté arabe. Ce que nous en possédons est une version abrégée d'un travail plus étendu qui ne nous est pas parvenu [22].

916. Ci-dessous, notice n°52.
917. Yâqût, *Vdabâ',* II, 48-54.
918. Par exemple ci-dessous, chap. 19, texte n°-26b.
919. *Ansâb al-ashrâf,* édition encore inachevée.
920. L'édition princeps est celle de M.J. De Goeje, *Liber expugnationis regionum,* Leyde, 1863-66. J'utilise une édition plus maniable et moins coûteuse. Il existe, du livre des *Conquêtes,* une traduction anglaise (1916, 1924) et une autre, incomplète, en allemand (1917-1923).





**9. al-Balcamî**

[Abû-cAlî Muhammad, m. 363 H / 974]

Réf. : Balcamî-Zotenberg *[Les Quatre Premiers Califes].*

Fils de ministre et lui-même ministre du souverain de Boukhara cAbd-al-Malik Ier Ibn Nûh [343-350 H / 954-961], de la dynastie persane des Sâmânides. Ce fut sur l'ordre de ce souverain que Balcamî effectua une traduction-adaptation résumée, en persan, des *Annales* de Tabarî[23].

Le 10e siècle, sous les Sâmânides, fut caractérisé par la production d'une littérature néo-persane vivante, non seulement en poésie, mais encore en prose sur l'histoire nationale des Perses. Balcamî en est l'un des témoins[24]. La *Chronique* de Balcamî a été traduite en français [25].

**10. al-Bukhârî**

| Muhammad Ibn Ismâcîl, m. 256 H / 870] Réf. : Bukhârî, *Sahîh.*

Originaire de Boukhara (en Ouzbékistan actuel), petit-fils d'un « client » *(mawlâ)* persan de la

famille d'un gouverneur arabe de cette ville, spécialiste de la Tradition islamique et auteur du corpus de *hadîth* bien connu sous le nom de « L'authentique » *(al-Sahîh).* Cet ouvrage est celui que l'on cite en premier parmi les corpus canoniques de l'islam sunnite.
Il est commandé par son organisation en « livres » et chapitres thématiques centrés surtout sur la jurisprudence des milieux sunnites. Ceci l'amène non seulement à effectuer une sélection en fonction de ses orientations propres, mais aussi à répéter de nombreux *hadîth* en différents endroits de son corpus. Comme l'indique le titre, la sélection se veut fondée sur des critères d'authenticité des *hadîth* garantie par la solidité de

921. Ci-dessous, notice n$^{s}$52.
922. *El,* I, 1015a-b, « Bal$^{c}$amî », et ci-dessus, chap. 10, § 1.
923. Voir Bibliographie : Bal$^{c}$amî-Zotenberg. Je me réfère principalement à la réédition de cette traduction, au tome *Les Quatre Premiers Califes* (1981), sous le sigle « Bal$^{c}$amî-Zotenberg ».





leurs chaînes de transmetteurs[26]. Étant donné les conditions générales de transmission des traditions, il apparaît bien souvent que, même pour Bukhârî, cette gageure était bien difficile à soutenir.
Outre les livres et chapitres jurisprudentiels sur les prescriptions de l'islam (prière, jeûne, ablutions, mariage, répudiation, héritage, etc.), le corpus de Bukhârî, comme les autres corpus, comporte un livre consacré aux activités militaires du prophète de l'islam [livre 64, *Maghâzî],* qui complète ou rejoint les chapitres jurisprudentiels sur la guerre sainte [livre 56, *Jihâd]* et l'impôt de capitation [livre 58, *Jizya]* ; un autre consacré au Coran, sa collecte, ses lectures, etc. [livre 66, *Fada il al-Qur'ân],* un autre consacré à l'explication de différents fragments coraniques classés par sourates [livre 65. *Tafsîr al-Qur'ân]* [27].

Chronique du Khûzistân : voir ci-dessous, notice n° 39.

## 11. Chronique maronite anonyme

[seconde moitié du 7$^{e}$ s. ?]
Réf. : *Chronica minora,* Pars secunda, I.

Il ne reste qu'une quinzaine de folios lacunaires de cette chronique anonyme en syriaque. Que l'auteur en soit un maronite ressort d'un passage du texte lui-même, dans lequel l'auteur relate un arbitrage exercé par le calife omeyyade Mu$^{c}$âwiya entre les chrétiens jacobites et maronites qui étaient venus se disputer en sa présence sur des questions de doctrine. La datation de la chronique a été objet de débats entre les historiens. Le plus probable, selon les estimations les plus récentes, est que l'auteur était contemporain des événements qui s'y trouvent relatés dans les trois derniers folios. Ces événements se

924. Bukhârî est également l'auteur d'un ouvrage de biographies sur les transmetteurs dont les noms apparaissent dans ces chaînes.
925. Le corpus de Bukhârî est accessible en traduction française (voir Bibliographie générale). Dans les éditions orientales récentes, les numéros des livres et des chapitres de l'ouvrage ne concordent pas toujours avec ceux de l'édition orientaliste (Krehl-Juynboll, Brill, 1862-1908). C'est aux numérotations de cette dernière que je me réfère, et auxquelles correspondent celles de la traduction française et de la concordance de Wensinck.

situent entre les années 658 et 664, c'est-à-dire entre les deux dernières années de [c]Alî et la quatrième année du règne de Mu[c]âwiya [28].

Dans son laconisme de chroniqueur, l'auteur apparaît bien informé de choses grandes et petites : il mentionne l'assassinat de [c]Alî alors qu'il accomplissait la prière, raconte la proclamation de Mu[c]âwiya comme roi, signale un tremblement de terre, relate l'arbitrage exercé par Mu[c]âwiya entre les chrétiens d'appartenances différentes, signale une gelée en plein mois de nîsân (avril) ; enfin, faisant état de la détermination de Mu[c]âwiya de poursuivre la conquête, il évoque deux incursions arabes en territoire byzantin en direction de Constantinople, évocations par lesquelles s'interrompt la chronique[29].

## 12. Chronique syriaque anonyme jusqu'en 1234 de notre ère

Réf. : *Chronicon 1234.*

L'auteur de cette chronique nous est inconnu. Il s'agit sans doute d'un moine proche de la hiérarchie ecclésiastique jacobite au temps du patriarche d'Antioche Michel le Syrien [patriarche de 1166 à 1199]. Il raconte lui-même qu'il était à Jérusalem lors de la prise de la ville par Salâh-al-Dîn (Saladin) en 1187. La chronique nous est parvenue dans un manuscrit unique dont il manque de nombreux chapitres[30]. Ceux qui concernent le 7[e] siècle, où sont inclus les règnes des souverains arabes de l'islam à partir de Muhammad, ont été conservés [chap. 94 *sq.].* La chronique est tardive relativement à ce propos, mais elle compile un ensemble d'informations dont la source est beaucoup plus ancienne, car elle reprend des textes issus de Théophile d'Édesse [m. 785] et des sources propres à celui-ci[31].

Chronique de Zuqnîn : voir ci-dessous, notice n[9]65.

Denys de Tell-Mahré : voir Zuqnîn (Chronique de), notice n[s]65.

926. Hoyland,Sé>é-//!g(1997),p. 135-139.
927. *Chronica minora,* Pars secunda, I, texte p. 69-74 ; trad. lat. p. 54-57.
928. Éditée, et traduite en latin, sous le titre *Chronicon ad annum Chris-ti 1234 pertinens* ; voir Bibliographie générale.
929. Ci-dessous, notice n[Q]55.





## 13. Doctrina Jacobi

[± 640 de notre ère | Réf. : *Doctrina Jacobi.*

Titre latin sous lequel est généralement connu un opuscule romancé d'apologétique chrétienne écrit en grec dans les années 640, à Carthage, capitale de la province byzantine d'Afrique. Son titre grec est « Enseignement de Jacob le nouveau baptisé » *(Didaskalia lakôbou neobaptistou).* En dépit de son caractère romancé, c'est un récit d'un grand intérêt pour la période qui nous occupe. Il est, d'une part, strictement contemporain des premières incursions islamiques en Palestine ; d'autre part, il est principalement lié au contexte général de la politique byzantine de la conversion forcée des juifs dont il présente, sous cette forme littéraire, une image vue du côté de l'apologète chrétien, son auteur.

Au-delà de ce caractère apologétique et des « réponses édifiantes et lénifiantes » qui y sont données aux vrais problèmes posés par la politique religieuse des Byzantins, la *Doctrina Jacobi* « constitue un document d'un intérêt exceptionnel, puisque, placée par son auteur sous la date de 634, elle rend compte d'un passé relativement récent, évoque le présent et empiète quelque peu

sur l'avenir » (G. Dagron). L'un des éléments qu'il évoque du présent est la conquête islamique[32]. Le contexte historique et le texte de la *Doctrina Jacobi* ont fait l'objet récemment d'une étude approfondie de Gilbert Dagron et de Vincent Déroche, avec édition et traduction du texte 3\

**14. Hammâd Ibn Usâma**

fm. 201 H/817]

Réf. : D'après citations d'Ibn Sa$^{c}$d.

Hammâd était un affranchi, descendant d'affranchi de la famille de $^{c}$Alî cousin de Muhammad, donc un *mawlâ* des Hâshimites.

930. Ci-dessus, chap. 7, § 7-8.
931. Bibliographie générale, Dagron et Déroche, et *Doctrina Jacobi.* Voir aussi Hoyland, *Seeing* (1997), p. 55-61 ; V. Déroche, *Entre Rome et l'islam (1996), p.* 75 et 104.





C'était un collecteur de traditions de la ville de Kûfa en Irak. Il les copiait de sa main, dit-on sur son témoignage, et, dit-on encore, il avait ainsi 600 traditions de Hishâm fils de $^{c}$Urwa[M]. C'est de cette collection qu'Ibn Sa$^{c}$d a tiré une partie de ses informations sur l'expédition d'Usâma fils de Zayd contre Yubnâ de Palestine[35]. D'autres qu'Ibn Sa$^{c}$d ont également utilisé les récits et informations diverses qui y figuraient[%].

15. Hamza al-Isf ahani

flbn al-Hasan, m. après 350 H / 9611 Réf. : Hamza, *Tawârîkh.*

Historiographe persan du 10° siècle, Hamza d'Ispahan est l'auteur en arabe d'une chronique dont le cadre général est bien défini par son titre : *Chronologie des rois de la terre et des prophètes*[7^], et qui a été éditée en 1844-1848. C'est une vue générale de l'histoire du monde dans le cadre d'une chronique royale. Elle commence par les anciens rois de Perse et aboutit aux rois arabes de Quraysh et à l'islam, en passant successivement par les Grecs, les Romains, les Coptes, Israël, les rois arabes d'Irak (Lakhmides), ceux de Syrie (Ghassanides), Himyar, et Kinda.

Ce qui y concerne les débuts de l'islam est dépendant des sources islamiques générales, et marqué par le souci dominant de la chronologie. J'en ai cependant signalé la manière particulière dont il utilise le terme *hijra* (hégire), la façon dont il présente la succession des rois de Quraysh, c'est-à-dire Muham-mad et ses successeurs, et enfin le fait que la conquête arabe de la Perse [p. 151-153] n'y est qu'une très brève et très sèche nomenclature chronographique[38].

Hamza al-Isfahânî n'était pas seulement chroniqueur, mais aussi philologue et historien de la littérature. On lui doit en particulier

932. Ci-dessous, notice n$^{s}$58.
933. Ci-dessus, chap. 7, §5.
934. Ibn Sa$^{c}$d, *Tabaqât,* VI, 394-395; Suyûtî, *Huffâz,* p. 134-135 (n$^{Q}$291) ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* III, 3-4 (n$^{9}$ 1).
935. *Kitâb sinî mulûk al-ard wa l-anbiyâ'* ; cf. Rosenthal, *Historiogra-phy,* p. 136-137. Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 224.
936. Ci-dessus, chap. 5, §6, n. 64 et 10, § 1.

un ouvrage sur les fautes d'orthographe dues à l'ambiguïté de l'écriture arabe, intitulé «Avertissement... » *(al-Tanbîh...),* et qui est « de surcroît une remarquable réalisation en matière d'histoire de la culture »[39].

## 16. Ibn cAbd-al-Hakam

(cAbd-al-Rahmân, m. 257 H / 871 ] Réf. : Ibn cAbd-al-Hakam, *Futûh.*

cAbd-al-Rahmân Ibn cAbd-al-Hakam appartenait à une famille de lettrés et de juristes riche et influente installée de longue date en Egypte. Il est connu par son ouvrage historiographique -*Futûh Misr* - sur la conquête arabe de l'Egypte, des pays du Maghreb et de l'Espagne.
La plus grande partie de l'ouvrage concerne l'histoire de l'Egypte depuis ses origines légendaires jusqu'à la mort du conquérant arabe cAmr Ibn al-cAs. L'auteur y fournit également des renseignements de topographie historique, par exemple sur Fustât, le campement devenu cité de gouvernement des conquérants (le Vieux Caire actuel). En juriste, il s'intéresse également aux problèmes des impôts et de l'administration financière. Le *Futûh Misr* d'Ibn cAbd-al-Hakam est le plus ancien ouvrage islamique consacré à cette sorte de « conquête de l'Ouest » que fut l'invasion arabe de l'Egypte, de la Nubie et de la Cyré-naïque, puis du Maghreb et de l'Espagne. Son mode d'exposition est celui bien connu de récits-informations *(akhbâr)* successifs précédés de leurs chaînes de transmission, selon la méthode habituelle des transmetteurs musulmans[40].

F. Rosenthal, dans *El,* III, 159b-160a, « Hamza b. al-Hasan al-Isfa-hânî » (1966). L'ouvrage philologique a été édité par MA. Tais à Damas en 1967.

937. Voir Bibliographie générale et ci-dessus, chap. 11, § 2-3. La partie de l'ouvrage relative à la conquête du Maghreb a été traduite en français par A. Gâteau (Alger, 1942 puis 1947).





## 17. Ibn Abî-Dâwud al-Sijistàni

[cAbd-Allâh, m. 316H/929] Réf. : Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif.*

Il s'agit du fils d'Abû-Dâwud, l'auteur de l'un des corpus canoniques de traditions islamiques [41]. Transmetteur lui-même de traditions, il est l'auteur d'un *Livre des codex (coraniques) (Kitâb al-Masâhif),* où il transmet un ensemble de traditions concernant l'histoire de l'écriture du Coran, puis présente un certain nombre de variantes non canoniques du texte de la vulgate officielle. Ibn Abî-Dâwud ne fut pas le seul, ni même le premier, à réaliser un ouvrage sur ce sujet : on en compte au moins douze, écrits entre la première partie du 8e et le début du 10e siècle par les meilleurs représentants de la philologie arabe. Mais il est le seul dont l'ouvrage nous soit parvenu, ou qui ait réussi à franchir le barrage de la défaveur en raison peut-être de la notoriété de son père en matière de traditions.
Quant aux « lectures » différentes dont il fait état à propos du texte, elles ne sont finalement qu'une sélection, sans doute bien filtrée, de variantes formelles considérées de manière rétrospec-tive à la lumière d'une version officielle reconnue comme canonique. Le manuscrit de base de l'ouvrage édité par A. Jeffery date du début du 12e siècle. Il fut effectué lui-même en s'ap-puyant sur une chaîne de garants comportant successivement plusieurs transmetteurs, ce qui en explique l'addition d'un certain nombre d'interpolations. L'ouvrage d'Ibn Abî-Dâwud, ainsi que l'un ou l'autre traitant du même sujet, étaient connus de Suyûtî [m. 1505] qui en cite des passages dans son ouvrage sur « La Maîtrise des sciences du Coran » [42].

## 18. Ibn cAsâkir

[CA1Î Ibn al-Hasan, m. 571 H / 1176]

Réf. : Ibn $^{c}$Asâkir, *TD* [= *Târîkh Dimashq].*

$^{c}$Alî Ibn $^{c}$Asâkir faisait partie d'une famille de notables arabes « qui, pendant près de deux siècles, tinrent dans l'histoire de la

938. Ci-dessus, notice n$^{a}$3.
939. Ci-dessous, notice n-51.





ville de Damas une place importante et donnèrent une véritable dynastie de savants chafi$^{c}$ites » [43]. $^{c}$Alî Ibn $^{c}$Asâkir est le membre le plus connu de cette famille. Jurisconsulte et directeur de l'Institut du *Hadîth (Dâr al-Hadîth),* il était expert dans la collection et la transmission, non seulement des traditions attribuées à Muhammad et à ses compagnons, mais d'une foule de traditions et de récits divers d'ordre historiographique. Outre son activité d'enseignant, de jurisconsulte et d'apologète du sunnisme, Ibn $^{c}$Asâkir se consacra à l'histoire de Damas, sa ville. Son ouvrage monumental en ce domaine est intitulé « Histoire de la ville de Damas » *(Tarîkh madinat Dimashq).* L'histoire de la ville y est présentée sous l'angle de la biographie des personnages de l'histoire islamique qui, de près ou de loin, ont entretenu des rapports avec Damas, voire parfois avec la Syrie d'une manière plus élargie, jusqu'à l'époque de l'auteur. Il s'agit donc d'une encyclopédie biographique un peu « fourre-tout » - ce qui fait les délices des chercheurs -, où ces personnages sont classés selon l'ordre alphabétique de leurs noms respectifs. Nous y retrouvons chacun des acteurs importants des débuts de l'islam, y compris Muhammad pour tout ce qui concerne ses rapports, envisagés sur le mode légendaire, avec Damas et la Syrie ; un livre entier est consacré à $^{c}$Omar, un autre à $^{c}$Othmân, un autre à $^{c}$Alî, etc. Chaque « biographie » y est constituée, selon le mode de la transmission habituelle en milieu intellectuel musulman, avec ses chaînes de garants *(isnâd),* par une compilation de traditions et de récits divers concernant le personnage qui y est présenté. Le caractère répétitif de ces traditions et récits, chacun étant fourni en différentes versions selon la filière de la transmission, explique qu'il ait fallu plus d'une fois un livre entier pour chacun des personnages estimés importants. Si l'on en supprimait les chaînes de garants et les variantes insignifiantes, l'ouvrage serait sans doute réduit de moitié. Telle quelle, *VHistoire de la ville de Damas* est une mine de renseignements divers sur les petits et grands événements tels que la tradition historiographique islamique en a transmis les différentes relations.

43. *El,* III, 736a-737b, « Ibn $^{c}$Asâkir » par N. Elisséeff (1968). Les châ-fi$^{c}$ites constituent, en Orient, une des écoles de jurisprudence islamique sunnite.





## 19. Ibn Bukayr

| Yûnus al-Shaybânî, m. 199 H / 814-5] Réf. : Ibn Bukayr, *Maghâzî.*

Un des transmetteurs des traditions biographiques concernant Muhammad et ses expéditions *(sîra et maghâzî)* et provenant de la tradition mise sous le nom d'Ibn Is'hâq[44]. Un manuscrit de cette transmission a été édité en 1976, édition complétée en 1978 par une autre sur la base d'un manuscrit complémentaire. La tradition issue d'Ibn Is'hâq étant une référence importante pour la conception que l'on se fait de la biographie du prophète de l'islam, l'existence de variantes parfois

notables dans la transmission pose bien évidemment un certain nombre de problèmes critiques sur l'authenticité des éléments fournis par cette tradition elle-même. Aussi n'est-il pas étonnant que la qualité des transmissions d'Ibn Bukayr ait fait par la suite l'objet de controverses, comme d'ailleurs celles d'Ibn Is'hâq lui-même et celles d'Ibn Hishâm, auteur d'une version différente[45]. Il faut remarquer que d'autres versions des informations d'Ibn Is'hâq, et que nous ne connaissons plus, étaient également en circulation. On en retrouve des citations dans différents ouvrages [46].

**20. Ibn Durayd**

[Abû-Bakr Muhammad, m. 321 / 9331 Réf. : Ibn Durayd, *Ishtiqâq.*

Philologue et lexicologue arabe né à Basra, mais originaire du Oman. Fuyant Basra lors de la grande révolte des esclaves noirs d'Irak (les *Zanj)* qui pillèrent la ville en 871, il vécut douze années au Oman, dans sa tribu d'origine, les Azd. Il y acquit une profonde connaissance de la langue, de la poésie et des traditions des Arabes de son temps. De retour en Irak, il s'établit finalement à Bagdad vers 914, où il eut de nombreux disciples, dont Abû-1-Faraj al-Isfahânî et l'auteur arabo-arménien devenu cordouan al-Qâlî qui en citent souvent les enseignements. Il est

940.Ci-dessous, notices n[9]26 et 24, et ci-dessus, chap. 1, § 5.
941.Ibn Hajar, *Tahdhîb,* XI, 382-383 (n[Q]745).
942.Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 148, *« Akhbâr Ibn Is'hâq ».*





l'auteur de plusieurs ouvrages dont un volumineux dictionnaire de la langue arabe, « Corpus de la langue (arabe) » *(Jamharat al-lugha),* et une sorte de dictionnaire étymologique en 1 volume intitulé « Étymologie » *(al-Ishtiqâq),* auquel j'ai plus d'une fois l'occasion de me référer.

**21. Ibn Habib**

[Abû-Ja[c]far Muhammad, m. 245 H / 860J
Réf. : Ibn Habîb, *Muhabbar.* - Ibn Habîb, *Munammaq.*

Philologue arabe de l'école de Bagdad, savant en matière de poésie, de généalogie et d'histoire. La tendance, dont certains l'accusaient, de faire passer comme étant de lui-même des œuvres d'autres auteurs n'enlève rien à l'intérêt que présente chacun de ses deux principaux ouvrages, *al-Muhabbar* et *al-Munammaq,* deux participes passifs à valeur d'adjectifs presque synonymes, et que l'on pourrait traduire par « l'Élégant » (sous-entendu : dans son écriture).
Ces deux ouvrages sont centrés sur l'histoire arabe préislamique et celle des débuts de l'islam. Le premier présente surtout des matériaux bruts reçus de la tradition philologique. Il s'agit là plutôt de nomenclatures, réparties en de brefs paragraphes dotés de titres, et relatives aux hommes, aux femmes et aux coutumes de l'ancien temps présentant telle ou telle caractéristique commune. Le second est littérairement plus élaboré. Il est centré sur l'histoire des Quraysh. Ibn Habîb y transmet, en les recomposant souvent à sa manière, de longs récits sur les personnages et les événements. Il ne manque pas de parsemer fréquemment chacun des deux ouvrages de citations poétiques originales. Il s'avère, en tout cela et dans le domaine historiographique, comme un bon représentant de la tradition philologique arabe de son siècle à Bagdad. Les matériaux bruts de l'ouvrage *al-Muhabbar* sont particulièrement intéressants en matière d'histoire. Notons également le rapport étroit entretenu par Ibn Habîb avec l'une de ses sources, Ibn al-Kalbî, et le père de celui-ci, auxquels il se réfère fréquemment[47].

47. Ci-dessous, notice n[s]27.

**22. Ibn Hanbal**

[Ahmad,m. 241H/855] Réf. : Ibn Hanbal, *Musnad.*

Théologien, jurisconsulte et traditionniste musulman très connu, Ahmad Ibn Hanbal fut le fondateur de l'une des quatre écoles jurisprudentielles sunnites. Son orientation de pensée, marquée d'une intransigeance certaine dans la défense de la Tradition islamique la plus stricte, n'a pas cessé d'exercer, par l'intermédiaire d'un adepte de son école au 12$^{e}$ siècle de notre ère, Ibn Taymiyya, une grande influence jusqu'à nos jours, en particulier à travers le wahhabisme de l'Arabie moderne et contemporaine, le réformisme conservateur du siècle dernier, et même ce que l'on appelle le fondamentalisme islamique actuel. L'œuvre principale d'Ibn Hanbal, et la plus connue, est un corpus de *hadîth,* recueilli, classé et transmis par son fils $^{c}$Abd-Allâh. Il porte le titre de *al-Musnad.* Contrairement au mode de classement et de répartition thématique de la matière traditionnelle qualifié de *Musannaf* - chez $^{c}$Abd-al-Razzâq, Bukhârî et d'autres -, le *Musnad* classe les *hadîth* sous les noms respectifs des transmetteurs qui sont dits les avoir rapportés en premier. Ainsi, à l'intérieur du *Musnad* général, nous avons autant de *musnad* particuliers qu'il y eut de premiers transmetteurs : le *musnad* de $^{c}$Omar, celui de $^{c}$Alî, celui de $^{c}$Aïcha, celui d'Abû-Hurayra, celui d'Ibn $^{c}$Abbâs, etc. ; chacun des *hadîth* rapportés y est donc « appuyé » (c'est le sens du mot *musnad)* sur la garantie du premier transmetteur de la chaîne, c'est-à-dire le dernier avant Muhammad. Il n'y a aucun classement à l'intérieur d'un même ensemble attribué au même premier transmetteur ; les *hadîth* y sont fournis « en vrac », et souvent répétés en fonction des variations des chaînes de transmission descendant jusqu'au compilateur. C'est au milieu de ce pêle-mêle que figure, dans le *musnad* d'Abû-Hurayra, le recueil intégral *(sahîfa)* de Hammam Ibn Munabbih [48].

Ce mode de classement des matériaux ne va pas sans poser des problèmes pratiques d'utilisation, le mode de classement théma-

48. Ci-dessus, notice n-1, et chap. 17, § 5.



tique permettant mieux de s'y retrouver dans une matière si abondante. Mais le matériau y est plus brut que dans les autres corpus classiques, les variantes d'un même *hadîth* plus apparentes à travers des répétitions pourtant lassantes, et l'ensemble prête davantage à la réflexion critique en cas de problème. C'est donc de façon délibérée que, sans exclure les autres ouvrages, j'ai privilégié l'utilisation du *Musnad* d'Ibn Hanbal dans mes références à la Tradition islamique, sachant que, de toute façon, la « critique » de quelque *hadîth* que ce soit ne peut être qu'approximative.

23. **Ibn** Ha/m

[Abû-Muhammad $^{c}$Alî Ibn Ahmad, m. 456 H / 1064] Réf. : Ibn Hazm, *Jamhara.*

Ibn Hazm vécut, en Andalousie islamique, la période troublée de la chute des Omeyyades de Cordoue. Durant la première partie de sa vie, il fut étroitement mêlé aux événements politiques et militaires, notamment aux tentatives de restauration du pouvoir de la dynastie dont il était un partisan décidé et dont il fut même le ministre pour un temps très bref. La seconde partie de sa vie fut consacrée à une activité et à une production intellectuelles intenses en même temps qu'à

l'enseignement, dans des domaines variés : poésie, droit, philosophie, théologie, histoire et histoire des sectes religieuses. C'est à lui que l'on doit l'essai très connu sur l'amour et les amants intitulé « Le Collier de la colombe » *(Tawq al-hamâma)*[49].
Dans le domaine de l'histoire, c'est son ouvrage sur les « Généalogies des Arabes » *(Jamharat ansâb al-ᶜArab)* qui nous intéresse ici. Ibn Hazm y reprend de façon personnelle les données existant chez ses prédécesseurs, notamment Ibn al-Kalbî et Musᶜab al-Zubayrî[50]. Mais il prolonge ces données par des informations et des aperçus originaux, notamment sur les grandes familles arabes installées en Andalousie.

Trad. fr. G. Martinez-Gros, *De l'amour et des amants,* Paris, Sind-bad, 1992.
943.Ci-dessous, notices nᵉ27 et 63.





## 24. **Ibn Hishâm**

[ᶜAbd-al-Malik, m. ± 216 H / 831J
Réf. : Ibn Hishâm, *Sîra.* - Ibn Hishâm, *Tîjân.*

Ibn Hishâm est l'un des transmetteurs des traditions biographiques concernant Muhammad et ses expéditions *(sîra et mag-hâzî)* et provenant de la tradition mise sous le nom d'Ibn Is'hâq[51]. La version d'Ibn Hishâm a été popularisée sous le nom de *Sîra* du prophète, et elle est devenue quasi canonique, en dépit d'autres versions qui existèrent en concurrence[52]. L'identité et la carrière d'Ibn Hishâm sont cependant entourées d'obscurités, en dépit des apparences. Ibn Khallikân, le grand classique des biographes au 13ᵉ siècle, le présente comme étant d'ascendance yéménite et himyarite la plus pure, alors que d'autres le disent appartenir aux descendants de militaires persans ayant fait souche au Yémen, « les Fils » *(al-Abna ).* On ne sait pas bien si son père s'appelait Hishâm ou bien ᶜAbd-al-Rah-mân ; on ne sait pas non plus s'il était syrien ou yéménite, si ses transmissions étaient ou non dignes de confiance[53], etc. Enfin, des auteurs de référence comme Ibn al-Nadîm, pour les ouvrages, et Yâqût, pour les biographies des gens de lettres, gardent sur lui le silence le plus complet, même lorsqu'ils parlent d'Ibn Is'hâq.
On attribue aussi à Ibn Hishâm un « Livre des couronnes » *(Kitâb al-tîjân)* relatif aux traditions légendaires des anciens rois du Yémen. Il s'agit d'une compilation de traditions yéménites établie d'après le *Livre des rois couronnés de Himyar* de Wahb Ibn al-Munabbih[54].

Ci-dessous, notice nᵍ26.
944.Ci-dessus, notice nᵉ 19.
945.Comp. Ibn Khallikân, *Wafayât,* III, 177, et Ibn Hajar, *Tahdhîb,* VI, 356-357 (nᴶ 757).
946.Sur la famille b. Munabbih, ci-dessus, chap. 17, § 5 et réf.





## 25. Ibn al-ᶜIbrî

[= Bar Hebraeus, Gregorios Abû-1-Faraj b. Hârûn, m. 1286 de notre ère] Réf. : Ibn al-$^{c}$Ibrî, *Târîkh.*

Fils d'un médecin juif converti au christianisme, d'où sa désignation comme « Fils de l'Hébreu », il était cultivé en hébreu, syriaque et arabe. Moine, puis évêque, puis métropolite de l'Eglise jacobite à Alep, il fit des séjours prolongés à Bagdad où il fréquenta la cour mongole. Écrivain productif (31 ouvrages) dans de nombreux domaines - théologie, philosophie, médecine, grammaire, histoire, apologétique, etc. -, il traduisit et adapta en syriaque plusieurs ouvrages du philosophe Avicenne (Ibn Sînâ). Dans le domaine historique, il est l'auteur d'une *Chronographie,* en syriaque [5]\ Il en rédigea un condensé en arabe à la fin de sa vie sur la demande de ses amis arabes d'Azerbaïdjan, sous le titre « Histoire condensée des dynasties » *(Târîkh mukhtasar al-duwal).* C'est à ce dernier ouvrage que je me réfère.

## 26. Ibn Is'hâq

[Muhammad b. Is'hâq b. Yasâr al-Muttalibî, m. ± 150 H / 767] Réf. : Cité d'après Ibn Bukayr, Ibn Hishâm et Tabarî.

Ibn Is'hâq inspira une grande partie des ouvrages bio-hagiographiques relatifs à Muhammad. Petit-fils d'un Persan amené comme captif à Médine lors de la conquête arabe de l'Irak, et *mawlâ* de la famille qurayshite des $^{c}$Abd-al-Muttalib, il était désigné par sa relation à cette famille : al-Muttalibî[%]. Ibn Is'hâq est estimé avoir mis en forme, après 754 de notre ère, les récits sur les « Expéditions et gestes » de Muhammad *(al-Maghâzî wa l-Siyar),* sur commande du deuxième calife abbas-side, Abû-Ja$^{c}$far al-Mansûr. Son œuvre ne nous est connue que dans des recensions de transmetteurs ultérieurs, dont nous sommes dépendants sans savoir vraiment ce qu'avait réalisé Ibn Is'hâq lui-même. Il en existe, en effet, plusieurs recensions : la plus connue est

947.Éditée et traduite en anglais à Londres en 1932 (repr. APA-Philo Press, Amsterdam, 1976).
948.Ci-dessus, chap. 1, §5.





celle d'al-Bakkâ'î [m. en 183 H / 799], sérieusement remaniée et organisée par Ibn Hishâm [m. en ± 216 H / 830] sous le titre de « Biographie du prophète » *(Sîra nabawiyya,* ou *Sîrat al-nabiy)* ; c'est celle que l'on désigne sous le nom de *Sîra* d'Ibn Hishâm[57]. Mais la recension d'Ibn Bukayr, dont les récits qu'il tenait d'Ibn Is'hâq ont été eux-mêmes compilés par un de ses propres transmetteurs, comporte des différences relativement importantes par rapport à la *Sîra* d'Ibn Hishâm[58]. Quant aux larges extraits d'Ibn Is'hâq utilisés par Tabarî dans son commentaire du Coran et dans son ouvrage historique, ils sont issus d'une troisième filière, celle de Salama Ibn al-Fadl [m. en 191 H / 806-7]. Les textes en rejoignent assez généralement ceux de la *Sîra* d'Ibn Hishâm et font souvent penser à une source commune de transmission. Ajoutons à cela les citations d'Ibn Is'hâq que l'on retrouve ici ou là dans des ouvrages ultérieurs et que nous ne retrouvons pas toujours dans les recensions citées ci-dessus. Compte tenu de tout cela, on a été amené à mettre en doute qu'il y eût un véritable ouvrage d'ensemble rédigé directement par Ibn Is'hâq[59]. Les relations d'Ibn Is'hâq transmises par la *Sîra* d'Ibn Hishâm et les extraits transmis par Tabarî ont été traduits en anglais [60]. Plusieurs des récits attribués à Ibn Is'hâq par la *Sîra* d'Ibn Hishâm ont fait l'objet d'analyses pertinentes de la part de J. Wansbrough, dans son ouvrage *The Sectahan Milieu.* L'auteur en a mis en lumière les techniques narratives, qui ressortissent à un mode de composition de type « midrashique » visant principalement à raconter une histoire sainte [61]. C'est donc à travers ce mode d'écriture qu'il convient d'en dégager les éléments utiles à l'histoire proprement dite, lesquels ne manquent pas non plus.

949. Ci-dessus, notice n° 24.
950. Ci-dessus, notice n° 19.
951. W. Raven, *El,* IX, 686a-689b, « Sîra », et réf.
952. Bibliographie : Guillaume (A.).
953. *The Sectahan Milieu,* I, « Historiography », surtout p. 2-27 ; voir ci-dessus chap. 1, § 6. On ne peut évidemment pas s'attendre à une prise de distance analogue de la part de M. Lings, dont l'ouvrage *Muhammad. His Life Based on the Earliesî Sources* (1983) a été traduit en français sous le titre *Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes,* Paris, Seuil, 1986.





## 27. Ibn al-Kalbî

Réf. : Ibn al-Kalbî, *Asnâm.* - Ibn al-Kalbî, *Mathâlib.* - Ibn al-Kalbî-Caskel, *Jamhara.*

Sous ce même nom nous avons affaire surtout à deux personnes de la même famille, appartenant à la grande confédération tribale des Kalb, et dont l'activité était centrée sur les traditions des anciens Arabes, leurs récits, leurs coutumes et leurs généalogies. Le premier est Muhammad Ibn al-Sâ'ib al-Kalbî, de Kûfa [m. 146 H / 763], qui est très souvent la source initiale des informations collectées, mises en ordre, rédigées et transmises en ce domaine par son fils Hishâm [m. ± 205 H / 820]. C'est ce dernier qui est le plus communément appelé Ibn al-Kalbî. L'ouvrage le plus important de Hishâm Ibn al-Kalbî est un « corpus généalogique » *(Jamharat al-nasab)* rassemblant toutes ses connaissances en matière de généalogie des Arabes. Ce corpus descriptif a été étudié, indexé et mis en arbres généalogiques détaillés par W. Caskel et G. Strenziok.L'autre ouvrage d'Ibn al-Kalbî qui nous est parvenu est le « Livre des idoles » *(Kitâb al-asnâm),* recueil de brèves notices consacrées aux idoles arabes de l'Antiquité tardive, ou plutôt à ce que l'on disait d'elles dans l'optique de la Tradition islamique. G.R. Hawting en a présenté récemment une critique pertinente au chapitre 4 de son livre sur « L'Idée d'idolâtrie et l'émergence de l'islam »[62].
De nombreux ouvrages de Hishâm Ibn al-Kalbî ne nous sont pas parvenus, en particulier ceux sur les traditions antiques du Yémen, et ceux sur l'histoire de Hîra, ces derniers ayant été nourris par ses propres investigations dans les archives des monastères et des églises de la cité lakhmide. Nous ne connaissons ces autres ouvrages que par les citations, relativement abondantes, qui en sont fournies par les auteurs ultérieurs comme Ibn Habîb, Tabarî, Abû-1-Faraj al-Isfahânî, et d'autres[63].

954. Bibliographie : Hawting.
955. Par exemple Tabarî, *Târîkh,* I, 747 *sq.* ; Abû-1-Faraj, *Aghânî,* II, 89 *sq.* (ᶜAdî b. Zayd); Yâqût, *Buldân,* II, 328b *sq.,* «al-Hîra». Liste des titres dans Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 153-157, et voir ci-dessus, chap. 14, § 1.





## 28. Ibn Khaldoun

[ᶜAbd-al-Rahmân Ibn Muhammad, m. 784 H / 1382] Réf. : Ibn Khaldoun, *Muqaddima.*

Ibn Khaldoun, historien maghrébin du 14e siècle. Il est connu non seulement pour son gros ouvrage historique *Histoire des Arabes et des Berbères,* mais aussi et surtout pour le volume d'introduction à cet ouvrage, les « Prolégomènes » *(al-Muqad-dima).* Dans cette volumineuse

préface, il essayait d'analyser l'origine du pouvoir et les facteurs socioculturels qui président à la naissance des dynasties et des empires dans les aires géographiques qu'il connaissait : l'Occident islamique et le Moyen-Orient[64].

### 29. Ibn Khallikân

[Ahmad Ibn Muhammad, m. 681 H / 1282] Réf. : Ibn Khallikân, *Wafayât.*

D'origine persane et se disant descendant des Barmécides (al-Barâmika), la célèbre famille des hauts fonctionnaires iraniens sous les premiers califes abbassides, Ibn Khallikân est l'un des grands biographes classiques de la littérature arabe. Les notices biographiques de son ouvrage, de dimensions variables, concernent les personnages renommés, et sont classées par ordre alphabétique des noms personnels (que nous appelons les prénoms). Mais l'auteur s'en est tenu aux personnes dont il avait pu contrôler l'année de décès. Ceci explique le titre rimé de l'œuvre, qui commence par « Décès des personnes renommées... » *(Wafayât al-a[c]yân)...* Cet ouvrage, dont l'édition la plus utilisée comporte 7 volumes et 1 volume d'index, est d'utilisation courante. Source primaire pour la connaissance de ses contemporains, il l'est aussi pour les notices concernant les personnages des époques précédentes dans la mesure où il cite ou mentionne des sources aujourd'hui perdues ou encore inédites[65].

Ci-dessus, chap. 5, § 8 ; chap. 17, § 1 ; chap. 19, texte n[9]7.

956.Ci-dessous, chap. 19, textes n[s]25a et 36.





### 30. Ibn Mâja

[Muhammad Ibn Yazîd, m. en 273 H / 887] Réf. : Ibn Mâja, *Sunan.*

Ibn Mâja était un *mawlâ,* probablement d'origine persane, de la ville de Qazwîn (à 150 kilomètres au nord-ouest de Téhéran). Il est l'auteur du « Livre des traditions » *(Kitâb al-sunan).* Ce corpus de *hadith* fait partie des « Six livres », c'est-à-dire les six ouvrages canoniques qui sont reconnus comme faisant particulièrement autorité. On a considéré néanmoins que la chaîne de transmission d'un certain nombre de ses traditions était « faible » [66].

31. **Ibn** al-M ura j jâ

[al-Musharraf Abû-1-Ma[c]âlî, fin 5[e] s. H / 11[e] s.]

Historien et géographe, auteur d'un ouvrage sur « Les Vertus éminentes de Jérusalem» *(Fadâ'il Bayt al-Maqdis),* qui est encore inédit[67].

### 32. Ibn al-Nadîm

[Muhammad Ibn Abî-Ya[c]qûb Is'hâq, m. entre 385 et 388 H / 995 et 998]
Réf. : Ibn al-Nadîm, *Fihrist.*

Auteur du *Fihrist, «* Répertoire » ou « Index » de l'ensemble des ouvrages qu'il connaissait à son époque à Bagdad, dans toutes les disciplines intellectuelles [68]. Ibn al-Nadîm était un libraire et un bibliophile, ayant acquis lui-même une solide formation intellectuelle.

Cet ouvrage remarquable est bien plus qu'un simple répertoire. Il s'agit d'une bibliographie raisonnée, classée par disciplines et par auteurs, donnant lieu à des aperçus généraux sur les disci-

957. Ceux dont je donne la référence au cours de mon étude ne font pas partie de ce lot, que l'édition à laquelle je me réfère a regroupé dans un volume à part.
958. Krachkovski, *Littérature géographique,* II, 508 *sq.* ; S.D. Goitein, *El,* V, 330a et 332a, dans l'article « al-Kuds » ; cf. Yâqût, *Buldân,* 1, 521b, « Bayt Lahm ».
959. *Fihrist* est un terme persan.





plines en question ainsi qu'à des informations biographiques sur les auteurs. Le *Fihrist* ne concerne pas seulement la production intellectuelle arabe, mais, notamment dans les domaines scientifiques, la philosophie, la médecine, etc., la production intellectuelle grecque, syriaque, persane, indienne, etc. telle qu'il la connaissait à travers sa propre formation et les traductions qui en avaient été effectuées en arabe. Nous sommes ainsi en présence d'un véritable panorama de la culture intellectuelle de cette époque dans l'Empire islamique et tout particulièrement dans sa capitale. Le *Fihrist* d'Ibn al-Nadîm est donc une référence fondamentale en ce domaine [69].

### 33. Ibn Qutayba

[ᶜAbd-Allâh Ibn Muslim, m. 276 H / 889]
Réf. : Ibn Qutayba, *Maᶜârif.* - Ibn Qutayba, *ᶜUyûn al-akhbâr.*

D'origine persane, né à Kûfa, il vécut, enseigna et mourut à Bagdad. De culture éclectique, il s'intéressa à la philologie, à la littérature, au *Hadîth* et au Coran, à l'histoire littéraire et à l'histoire générale. Je me réfère le plus souvent à son ouvrage intitulé « Les Connaissances » *(al-Maᶜârif)* qui présentait en 1 volume et de façon succincte tout ce que devait savoir « l'honnête homme » de son époque, notamment en matière d'histoire. Une des particularités à signaler chez Ibn Qutayba, dans cet ouvrage comme dans d'autres, c'est la fidélité textuelle avec laquelle il cite la Bible, Ancien comme Nouveau Testament[70].

### 34. Ibn Saᶜd

[Muhammad, m. en 230 H / 845] Réf. : Ibn Saᶜd,
*Tabaqât.*

Ibn Saᶜd était un « client » *(mawlâ)* du clan qurayshite des Banû Hâshim, auquel avait appartenu Muhammad. À Bagdad, il fut le disciple et secrétaire d'al-Wâqidî, auteur du livre des *Expédi-*

960. Sur l'auteur lui-même et ce que l'on peut savoir de lui à travers son ouvrage, voir *El,* III, 919a-920b, « Ibn al-Nadîm » par J.W. Fiick (1969) qui y a relevé toutes les indications utiles au fil de ses pages.
961. Lecomte, « Les citations » (1958). Il partage néanmoins cette singularité avec l'historien Yaᶜqûbî; ci-dessous, notice n-60.





*tions* de Muhammad [71]. Cependant, bien qu'il fût le secrétaire de Wâqidî, Ibn Saᶜd était loin d'être purement et simplement « la voix de son maître ».
Il composa un ouvrage important intitulé « Les Grandes Classifications » *(al-Tabaqât al-kubrâ),*

en plusieurs volumes. Cette sorte d'encyclopédie biographique concerne d'abord Muhammad et ses compagnons, puis, d'une génération à l'autre et selon leur implantation géographique dans les différents territoires conquis, leurs successeurs, les successeurs des successeurs, et ceux qui ont transmis d'eux des dits, des faits et gestes et des informations diverses, et qui sont devenus de ce fait des références en matière d'histoire et surtout de *hadîth,* à partir des débuts de l'islam jusqu'à l'époque de l'auteur. La dernière partie, un volume entier, est réservée aux femmes. La première grande partie des *Tabaqât* d'Ibn Sa$^{c}$d est entièrement consacrée à la biographie du prophète de l'islam dans la tradition des *Maghâzî-Sîra.* L'ouvrage d'Ibn Sa$^{c}$d représente tout d'abord, dans la littérature islamique, l'un des classiques de la biographie de Muhammad. Mais son intérêt déborde largement ce sujet : à travers des renseignements de tous ordres sur les successeurs, les successeurs des successeurs et les tenants et aboutissants de chacun, il nous situe à la fois dans la continuité et dans la complexité de traditions qui courent, s'opposent et s'entrecroisent, se contredisent en se diversifiant encore, jusqu'au moment où l'auteur les sélectionne, les classe et les consigne dans un ouvrage.

### 35. Ibn Shabba

[Abû-Zayd $^{c}$Umar, m. 262 H / 876] Réf. : Ibn Shabba, *Târîkh al-Madîna.*

$^{c}$Umar Ibn Shabba, *mawlâ* de la tribu arabe des Numayr, était de Basra en Irak. Connu pour ses nombreuses monographies historiques - histoire de Basra, de Kûfa, de Médine, de La Mecque, etc. - il est, en matière d'histoire, le représentant type de ce que l'on appellera longtemps un *akhbârt,* « historien » au sens de transmetteur-compilateur d'informations historiques *(akhbâr)* selon le mode traditionnel. Il ne livre cepen-

71. Ci-dessous, notice n°59.





dant pas ces informations en vrac, mais de façon organisée à l'intérieur de monographies, où chaque chapitre rassemble et juxtapose les informations qui lui sont parvenues autour d'un thème. Sa monographie sur Médine, indiquée par Ibn al-Nadîm sous le nom de *Livre de Médine,* est le seul de ses nombreux ouvrages qui nous soit parvenu, en un manuscrit unique amputé de son début. Il a été édité à La Mecque en 1979[72].

### 36. **Ibn** Zabâla

[Muhammad Ibn al-Hasan al-Makhzûmî, m. fin 2e s. H / début 9e s.] Réf. : D'après citations de Samhûdî, *Wafâ'.*

Ibn Zabâla fut, à Médine, le disciple de Mâlik Ibn Anas, fondateur de l'école malikite de jurisprudence sunnite. Il fut le premier auteur à écrire une monographie sur l'histoire de Médine, *Kitâb al-Madîna wa akhbârihâ,* « Livre de Médine et de son histoire ». Son ouvrage ne nous est pas parvenu, mais nous en avons de nombreux extraits significatifs chez les auteurs ultérieurs, en particulier Samhûdî [m. 1505], le grand classique de l'historiographie de la ville au 15e siècle. Ibn Zabâla n'a généralement pas bonne presse chez les spécialistes du *Hadîth* : absolument pas digne de confiance, plagieur, faussaire, l'un des deux grands menteurs de Médine, etc., tels sont quelques-uns des qualificatifs qui lui sont décernés [73]. En l'absence des ouvrages mêmes d'Ibn Zabâla, il est difficile d'évaluer à leur juste mesure les raisons qui sont données d'un ostracisme qui, en ce qui concerne ses informations sur Médine tout au moins, n'est pas justifié. Sans doute certains *hadîth* qu'il transmettait étaient-ils estimés gênants[74].

962. Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 179-180; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* VII, 404-406 fa-768); Yâqût, *Udaba ,* IV, 465-466; Ibn Khallikân, *Wafayât,* III, 440 (ne491).
963. Ibn Hajar, *Tahdhîb al-Tahdhîb,* IX, 101-102 (ns 160). L'autre « grand menteur » serait Wahb b. Wahb Abû-1-Bakhtarî : « Il fabriquait les *hadîth* de nuit, dit-on, à la lumière d'une lampe. »
964. *GAS,* I, 343-344 ; Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 174 ; Ibn Hajar, *Tahdhîb al-Tahdhîb,* IX, 101-102; Lecker, *Muslims, Jews and Pagans* (1995), Introd. p. xn, et *passim* ; et voir ci-dessus, chap. 5, § 5.





## 37. Jacob d'Édesse

|m. 708 de notre ère)

Réf. : *Chronica minora,* Pars tertia, II.

Ecrivain syriaque de la seconde moitié du 7e siècle de notre ère. Originaire d'Antioche, Jacob semble avoir été une personnalité forte et marquante de l'Église monophysite jacobite de son temps dans la Djezireh (Mésopotamie). Il fut formé au monastère de Qenneshré 7\ puis à Alexandrie où il se perfectionna en grec. À partir de 684, il fut quelque temps évêque d'Édesse *(al-Ruhâ)* puis, estimé trop intransigeant quant à la discipline ecclésiastique et monastique, il fut démis de ses fonctions et se retira successivement dans deux monastères où il se consacra au travail intellectuel[76] : écrits polémiques internes à l'Église, révision du texte syriaque de l'Ancien Testament, collection de réponses jurisprudentielles et pastorales aux questions qui lui étaient posées par ses collègues ou de simples chrétiens. Dans cette dernière collection, les relations avec les musulmans *(mah-grâyê)* tiennent une certaine place, à partir de problèmes quotidiens d'ordre pratique, social ou religieux. Nous avons également de Jacob d'Édesse une trentaine de lettres. Deux d'entre elles, adressées au chroniqueur syriaque contemporain Jean le Stylite, nous montrent qu'il était très au fait des pratiques et des doctrines de l'islam d'une façon générale. Il s'agit en l'occurrence de l'orientation de la prière islamique - dont, dit-il, il a observé lui-même les variations dans son propre pays et à Alexandrie -, et des affirmations doctrinales des musulmans sur le Messie, Jésus fils de Marie. Dans le domaine historiographique, Jacob d'Édesse a laissé une chronique dont il avait entrepris la composition en 698. C'est à la fois une traduction en syriaque, une révision et une continuation de la *Chronique* de l'historien grec chrétien Eusèbe de Césarée [début du 4e s.]. Jacob y consigne donc, en plus, les événements principaux survenus depuis l'empereur Constantin jusqu'à son époque, c'est-à-dire jusqu'à la fin du règne de l'empe-

965. Ci-dessus, chap. 9, § 3.
966. Escolan, *Monachisme,* p. 344 et *passim.*





reur Justinien Rhinotmète [695J pour les Byzantins, et jusqu'à la fin du règne du calife cAbd-al-Malik [705] pour les Arabes. Il s'agit, en fait, de tableaux chronologiques des règnes des souverains, assortis, dans les marges qui sont assez larges, de brèves notices sur les événements estimés marquants pour un règne donné. La période qui nous occupe ne couvre pas plus de 7 pages de texte en syriaque, consacrées aux chronographies parallèles byzantine, perse et arabe [77].

On ne doit donc pas s'attendre, chez Jacob d'Édesse, à des informations détaillées, car tel n'est pas l'objectif d'un tel ouvrage. Jacob s'y révèle néanmoins bien informé quant au déroulement général des règnes des souverains arabes de son temps, de Muhammad à al-Walîd Ier, et l'une ou l'autre de ses notices marginales ne manque pas d'intérêt. Sachant que les Arabes ne produiront pas

d'ouvrage historiographique avant la seconde partie du siècle suivant, on ne peut que constater, tant dans sa chronographie que dans les autres écrits cités plus haut, la pertinence d'informations qui, bien qu'elles soient souvent brèves, sont dans tous les cas de première main [78].

**37bis. al-Jâhiz**

[Abû-[c]Uthmân [c]Amr b. Bahr, m. 255 H / 869] Réf. : Jâhiz, *Bayân.* - Jâhiz, *Amsâr.*

Un des plus grands prosateurs de la littérature arabe classique au 9e siècle. Originaire de Basra, né d'une famille de *Mawâlt* (les « Clients non arabes ») probablement d'origine éthiopienne, il vécut longtemps à Bagdad. D'une culture encyclopédique, il toucha à de nombreux domaines : théologie, philosophie, traditions islamiques, grammaire, critique littéraire, logique, botanique, zoologie, etc. Il fut en même temps un critique des mœurs plein de finesse et de pittoresque dans la satire. Son *Livre des avares* est très connu[79].
Je me réfère à son ouvrage de littérature et de stylistique intitulé « La Clarté et l'éclaircissement » *(al-Bayân wa l-tabyîn),* en rai-

967.*Chronica minora,* Pars tertia, II, texte syriaque p. 326-330; trad. latine p. 250-255.
968.Hoyland, *Seeing* (1997), p. 160-167 ; 560*7. ; p. 601 *sq.* (Excursus A).
969. Trad. fr. C. Pellat, Paris, G.P. Maisonneuve, 1951.





son des notations dispersées que l'on peut y trouver en matière historique. Je me réfère aussi à son ouvrage géographique intitulé « Livre des métropoles et des curiosités du monde » *(Kitâb al-Amsâr wa [c]ajâ'ib al-buldân)* à propos de la ville de Hîra qu'il avait visitée [80].

## 38. Jean de Nikiou

lécrivait vers 650]
Réf. : Jean de Nikiou, *Chronique* [traductions H. Zotenberg et R.H. Charles].

Les renseignements biographiques que nous possédons sur Jean, évêque monophysite de Nikiou, en Egypte, au temps de la conquête arabe, sont peu nombreux. Nous savons qu'il était présent à l'élection du patriarche Isaac de Rakoti en 689 et qu'il fut écarté de sa fonction d'administrateur des monastères sous le patriarcat de Simon le Syrien [692-700] pour avoir infligé un châtiment excessif à un moine.
La chronique de Jean de Nikiou était rédigée en copte, puis fut traduite en arabe à une date inconnue. Ces versions sont perdues. Il en subsiste une traduction éthiopienne, en guèze, effectuée en 1602 à partir d'une version arabe, comme il est indiqué à la fin de l'ouvrage, « par le diacre Gabriel l'Égyptien, moine de l'ordre de saint Jean Colobos, sur l'ordre d'Athanase, général de l'armée d'Ethiopie, et de la reine Maryâm-Senâ ». La chronique de Jean, pour ce qui précède son temps, utilise des sources grecques, en particulier la *Chrono graphie* de Jean Malalas [6e s.], dont elle est une sorte de continuation pour ce qui concerne proprement son temps. Jean fut témoin de la conquête arabe de l'Egypte[81].

970.Sur cette œuvre, qui ne devait pas être très volumineuse et dont nous n'avons que quelques extraits, et sur la place de Jâhiz dans la géographie arabe, A. Miquel, *Géographie humaine,* I, 57-59 ; H. Touati, *Islam et voyage,* p. 128 *sq.*
971.Ci-dessus, chap. 11, §4 et ci-dessous, chap. 19, textes n°28b, 30 et 31. Saint Jean Colobos = saint Jean le Petit (H. Zotenberg). Le guèze (ou gheez) est la langue littéraire et liturgique de l'État chrétien d'Ethiopie, connue déjà aux 4e-5e siècles par des traductions de

la Bible et des apocryphes.



Parvenu dans une version éthiopienne traduite de la version arabe, le texte en est assez perturbé, et l'intervention des traducteurs successifs apparaît plus d'une fois, même dans le vocabulaire : par exemple, l'original copte devait sans doute désigner les conquérants sous le nom d'Ismaélites, comme il apparaît dans nombre de chroniques chrétiennes du temps, la désignation par « musulmans » étant très tardive dans les écrits chrétiens. Les traducteurs de Jean, quant à eux, utilisent alternativement la désignation « musulmans », devenue familière à leur époque, surtout aux 16e-17e siècles, et la désignation « Ismaélites » utilisée par Jean de Nikiou et dont il subsiste un certain nombre de témoins dans le texte actuel, signe que nous avons là, sans doute, les documents originaux de la chronique. En dépit des perturbations subies par le texte à travers ses traductions-adaptations, nous avons donc dans cette chronique, pour l'essentiel de ce qui nous occupe, le témoignage d'un contemporain de la conquête en Egypte même, et plus d'une fois d'un témoin oculaire[82].

**39. Khûzistân (Chronique du)**

[± 660 de notre ère]

Réf. : *Chronica minora,* Pars prima, II.

Il s'agit d'une brève chronique de 24 pages intitulée « Quelques événements des *Qlêsastiqê* (histoires ecclésiastiques) et des *Qosmotiqê* (histoires concernant les affaires séculières) à partir de la mort de Hormizd fils de Khusraw jusqu'à la fin du règne des Perses ». Le centre d'intérêt en est donc la Perse d'une façon générale, et plus particulièrement, à partir d'un certain moment, le Khûzistân, en Iran occidental. Elle a été éditée, avec une traduction en latin, par I. Guidi en 1903, d'où le nom de *Anonyme de Guidi* sous lequel elle a été souvent désignée. En effet, l'auteur de la chronique n'est pas indiqué et lui-même ne se nomme pas ; mais les *Ecclesiastica* dont il s'agit concernent l'Église nestorienne de Perse, son patriarche, ses évêques, ses orientations doctrinales, sa polémique et son « quant-à-soi » confessionnel. L'hypothèse a été émise et argumentée selon

82. Cf. V. Cristides, *El,* VII, 155b, dans l'article « Misr ».



laquelle l'auteur pourrait en être Elias [m. après 659], métropolite de Merv aux confins nord-est de la Perse ; mais cette hypothèse ne semble pas faire l'unanimité. L'analyse de l'ensemble des données internes confrontées à d'autres sources permet de situer la rédaction de la chronique aux alentours de 660 de notre ère, dans le Khûzistân [83].

Parmi les événements relatés par la chronique du Khûzistân, ceux de la conquête arabe tiennent une place non négligeable. L'un de ces événements, la prise de Suse *(Shûsh)* et de Shushtar (Tustar), dans le Khûzistân, est peut-être l'une des sources du récit qu'en fera ultérieurement Balâdhurî, l'historiographe arabe auteur des *Conquêtes des pays*[*4]. *U Anonyme de Guidi,* en effet, n'est pas une simple nomenclature d'événements munis de leur date ; les événements y donnent lieu à des récits historiogra-phiques concis, dont la relation provient le plus souvent d'infor-mations orales très proches des faits. Le chroniqueur connaît les noms des généraux et gouverneurs arabes Abû-Mûsâ (al-Ashcarî) et Sacd Ibn (Abî-)Waqqâs, dont il dit qu'ils construisirent respectivement les villes de Basra et de Kûfa en Irak. Remontant dans le temps, il

s'interroge sur « la coupole d'Abraham » *(qûbteh d-Abrohom)*[*5], mais il se dit incapable de savoir « ce que c'est » *(d-mono îtayh),* sinon en extrapolant à partir de ce qu'il connaît de l'Abraham biblique. Quant à la ville de Muhammad, il en cite les deux dénominations *(Medîna* et *Yathrib),* et il la relie à Madyan, toujours en référence à la Bible[86]. Quoi qu'il en soit de ses propres interrogations et des nôtres à propos de Yathrib, le témoignage d'un contemporain de la conquête, à un moment où il n'existait pas encore de relation écrite connue du côté des conquérants, est particulièrement précieux.

Hoyland, *Seeing* (1997), p. 182-189 et réf.

972. Ci-dessus, chap. 10, § 5, et ci-dessous, chap. 19, texte n[2]26a. Voir aussi ci-dessus, « Balâdhurî », notice n[s]8.

973. Le sanctuaire d'Arabie auquel les conquérants arabes vouent leur culte.

974. Texte syriaque p. 38 ; trad. lat. p. 31.





## 40. al-Kindî

|[c]Abd-al-Masîh Ibn Is'hâq, 3[e] s. H / 9[e] s.] Réf. : al-Kindî, *Risâla.*

[c]Abd-al-Masîh Ibn Is'hâq al-Kindî est le nom donné à l'auteur arabe chrétien d'une apologie du christianisme et d'une réfutation de l'islam, présentées sous la forme de deux épîtres successives *(risâla).* [c]Abd-al-Masîh est censé répondre à un musulman, désigné sous le nom d'al-Hâshimî, qui l'invitait à se convertir à l'islam. On pense généralement qu'il s'agissait d'un chrétien nestorien qui était fonctionnaire du calife abbasside al-Ma'mûn [198-218 H / 813-833]. Certains orientalistes pensent que l'ouvrage aurait été composé plutôt au début du 10[e] siècle de notre ère. Quoi qu'il en soit, l'auteur est tout à fait informé des traditions islamiques diverses concernant non seulement la biographie de Muhammad, les dogmes et les rites de l'islam, mais aussi celles concernant la constitution des écrits coraniques depuis la mort de Muhammad jusqu'à Hajjâj Ibn Yûsuf à la fin du 7[e] siècle. C'est d'ailleurs essentiellement sur ces traditions qu'il dit s'appuyer pour présenter à son interlocuteur sa réfutation de l'excellence et de l'origine divine du Coran[87].
« L'ouvrage d'al-Kindî a joué un rôle très important, aussi bien en Orient qu'en Occident - où il fut traduit en latin au 12[e] siècle -, dans la polémique entre chrétiens et musulmans. » [ffl]

## 41. Michel le Syrien

[12[e] s. de notre ère]
Réf. : Michel le Syrien, *Chronique.*

Michel le Syrien fut patriarche de l'Eglise jacobite entre 1166 et 1199. Il est l'auteur d'une chronique en langue syriaque qui constitue une référence importante pour l'histoire du christianisme oriental. Cette chronique est tardive relativement à la période qui nous occupe. Cependant, elle présente l'intérêt de

975. Ci-dessous, chap. 19, texte n-49b.

976. G. Troupeau, *El,* V, 123a-124a, «al-Kindî, [c]Abd-al-Masîh b. Is'hâq ». Le texte arabe de l'ouvrage a été édité à la fin du 19[e] siècle. En France, il est accessible en arabe et en traduction française ; voir Bibliographie générale : Tartar (G.).





nous avoir conservé de larges citations de documents antérieurs aujourd'hui perdus, ou parallèles

aux citations fournies par d'autres chroniques plus anciennes qu'elle[89].

42. al-Muhallabî

[Abû-1-Husayn al-Hasan b. Ahmad, m. 380 H / 9901 Réf. : Muhallabî, *Masâlik.*

Géographe dont on sait seulement qu'il dédia au calife fatimide d'Egypte al-cAzîz un ouvrage sur « Les Routes et les royaumes » *(al-Masâlik wa l-mamâlik)* et que l'on désigna par *al-cAzîzt,* en référence au nom du calife. Cet ouvrage est perdu. Nous n'en possédons que de courtes mais nombreuses citations dans deux ou trois ouvrages de géographes postérieurs, dont Yâqût qui s'y réfère souvent dans son « Dictionnaire des pays » [90]. Mis à part ces citations, il en reste un long morceau de 14 folios découvert par S.-D. al-Munajjid et publié au Caire. Ce fragment concerne Jérusalem et Damas [91].

43. Muslim

[Ibn al-Hajjâj, m. 261 H / 875J Réf. : Muslim, *Sahîh.*

Auteur d'un corpus de traditions islamiques intitulé *al-Sahîh* et qui, avec celui de Bukhârî, est considéré par les sunnites comme le meilleur des recueils de *hadîth,* en tête des six livres qu'ils privilégient.

## 44. al-Nasâ'î

[Ahmad Ibn Shucayb, m. 303 H / 915] Réf. Nasâ'î, *Sunan.*

Disciple d'Abû-Dâwud et auteur d'un recueil de traditions islamiques intitulé « Traditions » *(al-Sunan),* qui est considéré comme canonique par les sunnites.

977.Par exemple ci-dessous, chap. 19, texte n28.
978.Ci-dessous, notice nL>61.
979.Bibliographie : Munajjid; Krachkovski, *Littérature géographique arabe,* trad. arabe, I, 230 et 393 ; A. Miquel, *Géographie humaine,* I, XXXIII ; C. Pellat, *El,* VII, 360a-b, « al-Muhallabî » (Abû-1-Husayn al-Hasan).





**Pseudo-Denys** : voir **Zuqnîn (Chronique),** notice **n9 65**

## 45. Qurra Ibn Sharîk

Qurra b. Sharîk fut gouverneur d'Egypte de 709 à 714, sous le califat d'al-Walîd Ier, fils de cAbd-al-Malik, préposé « à la prière et à l'impôt ». À l'exception des quelques indications biographiques qui figurent dans les brèves notices qui lui sont consacrées, principalement dans deux ouvrages d'historiographie provinciale[92], les sources arabes ne donnent pas d'information substantielle sur ce que fut son gouvernorat. En revanche, la documentation papyrolo-gique ne manque pas. Il a été question ci-dessus de ces lettres administratives du gouverneur omeyyade 9\ Cette documentation a été publiée et les références de ces publications se trouvent dans la bibliographie de l'article de CE. Bosworth sur Qurra b. Sharîk paru en 1981 dans l'*Encyclopédie de l'islam.* Il y apparaît que l'action du gouverneur fut centrée sur deux points principaux : d'une part la remise en état de l'agriculture après la famine de 705 (remise en culture des terres mortes par la plantation de canne à sucre notamment) ; d'autre part la rigueur de la politique financière et l'intransigeance à faire rentrer les impôts et leurs arriérés -notamment la *jizya* imposée à tous les Coptes, convertis ou non à l'islam -, et la poursuite policière des Coptes fugitifs qui désertaient leurs villages pour y échapper [94].

980.Muhammad al-Kindî lm. 350 H / 961], historien de l'Egypte, est l'auteur d'un « Livre des gouverneurs d'Egypte » *(Kitâb wulât Misr),* où il consacre une notice de 3 pages à Qurra b. Sharîk (p. 3-6). La notation : préposé « à la prière et à l'impôt » est de lui. - Ibn Taghrîbirdî [m. 874 H / 1470], auteur d'un ouvrage biographique sur « Les Rois d'Egypte et du Caire ». La notice consacrée à Qurra (I, 217-220) y est également courte. Voir Bibliographie : Kindî (Muhammad b. Yûsuf) et Ibn Taghrîbirdî (Abû-1-Mahâsin).
981.Chap. 11, § 4 et n. 30; 14, §6.
982.Ci-dessus, chap. 11, §4, *in fine;* CE. Bosworth, *El,* V, 503a-504a, « Kurra b. Sharîk » ; Grohmann-Khoury, *Chrestomathie,* p. 153-162 (n- 90-92). Voir également *El,* VIII, 555b, dans l'article «Risâla» par A. Arazi et H. Ben Shammay (1994); Y. Râgib, « L'écriture des papyrus » (1990), p. 15, pi. I; H. Lammens, *Etudes sur le siècle des Omayyades,* Beyrouth, 1930, p. 305-323.





## 46. Rabbi Eliezer

Réf. : *Rabbi Eliezer.*

Rabbi Eliezer ben Hyrcanos fut, à la fin du 1er et au début de 2e siècle de notre ère, un continuateur de la tradition pharisienne à Yabné / Jamnia, bien qu'il ait été objet d'anathème de la part du sanhédrin de la ville [95]. Ses « Chapitres » *(Pirqé)* sont un ensemble de textes attribués à son enseignement et aux maîtres de son académie. Il s'agit d'une compilation à laquelle se sont ajoutés, siècle après siècle, d'autres textes ou commentaires, dont les deux fragments apocalyptiques du 7e siècle concernant les « Enfants d'Ismaël » [%].

### 47. al-Samhûdî

[CA1Î b. cAbd-Allah, m. 911 H / 1506] Réf. :Samhûdî, *Wafâ'.*

Savant égyptien qui, après des voyages antérieurs aux lieux saints de l'islam, vécut les vingt dernières années de sa vie à Médine et consacra à celle-ci, désignée sous le nom de « Domaine de l'Elu » *(Dâr al-Mustafâ),* une importante monographie géographico-historique. Nous n'en avons qu'une version abrégée par l'auteur lui-même, le manuscrit complet en ayant été détruit lors d'un incendie survenu de son vivant. Cet ouvrage est tardif. Mais, se situant dans la ligne des anciens historiens qui étaient des compilateurs d'informations / récits *(akhbâr)* déjà véhiculés par des ouvrages antérieurs, il s'appuie largement sur ces derniers, entre autres Ibn Zabâla et Ibn Shabba[97]. Ceci nous vaut d'avoir accès, grâce aux citations, à des fragments abondants d'ouvrages, ou de versions d'ouvrages, aujourd'hui perdus ou pas encore remis au jour[98].

983.Strack et Stemberger, *Introduction,* trad. fr. 1986, p. 98-99.
984.Ci-dessus, chap. 8, § 4, et ci-dessous, chap. 19, textes n2 17a et b ; Hoyland, *Seeing* (1997), p. 313-316; Bibliographie : Rabbi Eliezer.
985.Ci-dessus, notices ng35 et 36.
986.Ibn al-cImâd, *Shadharât,* VIII, 50-51 ; *El,* VIII, 1078b-1079a, « al-Samhûdî » ; Lecker, *Muslims, Jews and Pagans* (1995), Introd. p. xu-xv et *passim.*

## 48. SayfIbn cUmar

[m. ± 180 H/796-71

Réf. : D'après Tabarî, *Târîkh.*

Les informations de Tabarî sur la période des premières conquêtes proviennent très fréquemment d'une collection de récits, littérairement agencés et mis en forme de façon suivie par Sayf Ibn cUmar". Celui-ci était de Kûfa, en Irak. On a supposé qu'il était chicite. Son ouvrage, intitulé *Grand livre des Conquêtes et de la Ridda,* portait sur la période postérieure à la mort de Muham-mad[1(X)]. Il ne nous est connu que par les longues citations qui en ont été faites ultérieurement, notamment par Tabarî. La validité des informations de Sayf a tour à tour été déniée et affirmée, autrefois et de nos jours, par les spécialistes de l'histoire de la conquête arabe. Le problème est d'importance vu la place qu'il tient chez Tabarî, lequel est considéré comme une des sources essentielles pour les études historiques sur les débuts de l'islam. Il présente d'autant plus de difficultés que les relations de Sayf elles-mêmes sont très souvent une compilation de fragments dispersés recueillis auprès d'informateurs différents dont il cite les noms. Tabarî a donc procédé à des compilations personnelles de relations qui étaient elles-mêmes le résultat de compilations de Sayf[101].

49. Sebèos

[vers 660 de notre ère]

Réf. : Sebèos, *Histoire d'Héraclius* [trad. F. Macler].

Pour des raisons de commodité, ce nom de personne désigne une histoire de l'Arménie, anonyme et sans titre, que l'on a longtemps attribuée à l'évêque arménien Sebèos. Celui-ci assista au concile de Dwin en 645, et on lui attribuait une *Histoire d'Héra-*

99. Ci-dessous, notice n°52.

987.Sur les livres de la *Ridda,* ci-dessus, chap. 6, § 1.

988.*Eh* IX, 106b-107b, « Sayf b. cUmar » par FM. Donner (1995) et réf. Sur la recherche critique à propos de Sayf, cf. la présentation d'ensemble et la mise au point effectuée en 1979 par M. Hinds, reproduite dans M. Hinds, *Studies* (1996), p. 143-159.





*clius.* Il s'est avéré par la suite qu'il fallait distinguer cette chronique anonyme d'avec *Y Histoire d'Heraclius,* dont nous n'avons ailleurs que des extraits distincts, attribués par erreur à l'évêque. Cependant, la fin du livre III, retraçant l'invasion arabe, pourrait être de l'évêque arménien lui-même. Si le nom véritable de l'auteur de notre document nous demeure incertain, la datation approximative du document [vers 660] et sa valeur ont été confirmées par de nombreuses études. Les informations que l'on y trouve sur la conquête arabe de l'Arménie ont été jugées souvent plus fiables que celles fournies par les sources arabes, plus tardives. Outre le fait que, pour la période antérieure à cette conquête, il s'appuie sur un matériel documentaire originel, ce qu'il rapporte de la conquête elle-même s'appuie sur des témoignages et des informations reçus de contemporains des faits relatés[102].

La chronique ne se limite pas aux événements de la conquête : l'auteur s'interroge sur Muhammad, les débuts de son mouvement et ses ressorts proprement religieux. La présentation qu'il en fait ne manque pas d'intérêt bien qu'elle soit peu courante. La chronique s'achève sur la guerre civile arabe et l'ascension politique de Mucâwiya [35-41 H / 656-661][103].

**50. Sophronios**

[m. vers 639 de notre ère ?] Réf. : *PG* 87.

J'ai présenté précédemment sur Sophronios les éléments qui nous sont immédiatement utiles dans le cadre de cette étude. Evoquons ici les traits marquants de sa personnalité : dans le domaine intellectuel, sa culture philosophique, en grec ; dans le domaine spirituel, sa formation et sa vie monastique ; dans le domaine théologique, sa réflexion personnelle sur la Trinité et le Christ et sa participation active aux controverses du temps,

989.M. Canard, *El,* I, 655a-659b, « Armîniya» (1958); Hoyland, *Seeing* (1997), p. 124-132 *tXpassim;* Hoyland, «The Earliest » (2000), *passim.*

990.Le texte de la chronique dite de Sebèos a connu trois éditions (Constantinople 1851, Saint-Pétersbourg 1879 et Erevan 1979). Pour la traduction française, voir Bibliographie générale : Sebèos.





notamment en matière de christologie ; et enfin, dans le domaine ecclésiastique, sa fonction de patriarche orthodoxe de Jérusalem à l'époque de la conquête islamique à partir de 633-4, jusqu'à la date de sa mort, que nous ne connaissons pas de façon sûre[104].

**51. al-Suyûtî**

[Jalâl al-Dîn $^{c}$Abd-al-Rahmân, m. 911 H / 1505] Réf. : Suyûtî, *Itqân.* - Suyûtî, *Huffâz.*

al-Suyûtî, d'Assiout, en Egypte, vivait à une époque marquée par le souci encyclopédique de collecte et d'organisation des connaissances venues du passé. Dans ce contexte, il a étudié à peu près tous les domaines des sciences islamiques. Mais il fut bien plus qu'un simple compilateur. Son traité intitulé « La Maîtrise des sciences du Coran » *(al-ltqân fî $^{c}$ulûm al-Qur'ân)* en témoigne. M. Arkoun[105] a cité l'ensemble des sujets qui y sont traités chapitre par chapitre. Il a souligné surtout l'intérêt que présente cet ouvrage en tant que type achevé d'une certaine « organisation du connaissable » dans la matière étudiée, observant combien, en regard des sciences coraniques actuelles dans le monde islamique, « la documentation recueillie et utilisée par al-Suyûtî est infiniment plus riche, plus sûre, plus ouverte à toutes les sciences développées pendant neuf siècles par des générations de spécialistes »[106].

## 52. al-Tabarî

[Abû-Ja$^{c}$far Muhammad Ibn Jarîr, m. 310 H / 923] Réf. : Tabarî, *Târikh.* - Tabarî, *Jâmi$^{c}$.*

Tabarî était originaire d'Amol, au Tabaristan, au sud de la mer Caspienne, en Iran septentrional. On ne sait s'il était d'origine persane ou d'une famille de colons arabes installés dans la région. Linguiste, juriste et théologien, il fut de ce fait et en même temps

991.Ci-dessus, chap. 8, § 2, et ci-dessous, chap. 19, texte n$^{9}$ 13. Dans la Bibliographie : Schônborn (von), *Sophrone de Jérusalem,* et Maraval (P.), *Christianisme.*

992.Dans l'introduction de son ouvrage *Lectures du Coran* (1982), p. vi-xx.

993.Je m'y réfère plus d'une fois dans les chapitres 15 et 16 de cette étude ; et voir ci-dessous, chap. 19, textes n$^{e}$38 et 39.





commentateur du Coran ; son commentaire en plusieurs volumes, intitulé « Collection générale sur l'interprétation des versets du Coran » *(al-Jâmi$^{c}$ fî ta'wîl ây al-Qur'ân),* est constitué par une

abondante sélection de traditions antécédentes qu'il compilait, citait, et entre lesquelles il fixait assez souvent ses propres choix lorsqu'il y avait divergence, ce qui arrivait très souvent. Il fut aussi historiographe. Sa volumineuse « Histoire des envoyés et des rois » *(Târîkh al-rusul wa l-mulûk),* que l'on désigne aussi sous le nom *d'Annales,* fut composée postérieurement à son commentaire coranique. Il y applique en histoire la méthode de sélection des traditions antérieures, munies de leurs chaînes de transmission, méthode des « traditionnistes » déjà pratiquée dans le commentaire, et qui marquera longtemps ses successeurs. Tabarî y reprend aussi, mais de façon spécifique et dans la perspective islamique, le modèle de « l'histoire universelle » cultivé antérieurement par les chroniqueurs chrétiens orientaux, mais qu'il adapte à sa propre perspective et qui cesse d'être universel à partir de l'islam. *L'Histoire* commence donc par la création du monde et Adam. Elle fait converger vers l'islam et son prophète les données puisées dans les traditions historico-légen-daires de différents peuples. Après quoi, elle se déploie, dans son déroulement chronologique selon le comput hégirien, en une histoire de l'islam, en commençant par Muhammad, et en poursuivant par les califes musulmans jusqu'à l'an 302 H [914]. Dans cet ensemble, Tabarî choisit rarement entre les versions contradictoires, qu'il juxtapose. C'est l'un des avantages de son ouvrage, car beaucoup des œuvres antérieures qu'il utilise nous seraient totalement perdues ou inconnues s'il n'en avait pas utilisé et cité de larges extraits. Cependant, il précise rarement s'il s'agit d'ouvrages écrits, tout étant présenté invariablement selon le mode des transmissions orales, même lorsqu'il dit qu'il y avait un écrit au départ. C'est le cas, par exemple, de ce qu'il a extrait de l'ouvrage de l'une de ses sources principales pour les conquêtes, Sayf Ibn cUmar, ou de ce qu'il cite comme provenant d'une ou de plusieurs lettres écrites par cUrwa b. al-Zubayr[107].

107. Voir chap. 1, §4, et notices ci-dessus, n-48, et ci-dessous, nQ58. Voir également ci-dessus, notice n-9 ; chap. 1, § 4 ; chap. 14, § 1 ; et ci-dessous, chap. 19, textes ns 16 et 33.





## 53. al-Thacâlibî

[cAbd-al-Malik, m. 429 H / 1038]
Réf. : Thacâlibî, *Latâ'if [trad.* CE. Bosworth].

De Nîshâpûr, dans le Khorassan ; philologue et critique de la littérature arabe, et auteur d'anthologies littéraires célèbres. L'ouvrage « Informations curieuses et divertissantes » *(Latâ'if al-macârif)* est une compilation d'anecdotes historiques curieuses ou plaisantes. Il a été traduit en anglais[108].

## 54. Théophane le Confesseur

[m. 817 de notre èrej
Réf. : Théophane, *Chronographia, PG* 108.

Théophane appartenait à une famille de la haute aristocratie byzantine et il remplit lui-même de hautes fonctions dans l'administration impériale. Puis il embrassa la vie monastique. Il créa deux monastères, dont un sur l'une de ses propriétés, sur la côte méridionale de la mer de Marmara.
Polémiste et défenseur du culte des images contre l'iconoclasme, il participa, en simple moine, au concile de Nicée qui, en 787, devait rétablir le culte des icônes. En 815, pressé par l'empereur byzantin Léon V dit l'Arménien de participer à sa politique en faveur de l'iconoclasme, il résista, fut emprisonné durant deux ans et finalement exilé dans l'île de Samothrace, où il mourut. Un autre moine, son ami Georges Syncelle, qui avait vécu longtemps en Palestine dans un monastère du désert de Judée, l'avait chargé de poursuivre la mise en forme de la *Chronographie* à laquelle il travaillait encore jusqu'à sa mort, survenue vers 810. Il lui avait confié à cet effet toute sa

documentation[109]. La *Chronographie* de Théophane est donc la « continuation » (et l'aménagement) d'un travail antérieur, comme cela était fréquent dans la tradition historiographique des monastères. Elle consigne les événements estimés importants entre les années 284 et 813 de notre ère et elle en développe souvent la relation.

994.Voir Bibliographie générale, et ci-dessous, chap. 19, texte n°50.
995.R. Janin, *Les Eglises et les monastères* (1975), p. 195-199. Voir aussi Hoyland, *Seeing* (1997), p. 427-428.





La forme annalistique en est inspirée de la tradition syriaque adoptée par Georges Syncelle en Palestine. Le déroulement chronologique en est présenté selon le comput de « l'Année du Monde » (AM), c'est-à-dire un comput à visée universelle et qui commence en principe à la création du monde. À l'intérieur de ce comput global, l'auteur insère les chronologies particulières concernant les empereurs byzantins ou perses, les patriarches, les évêques, etc., et, finalement, celle des souverains musulmans. Pour les événements du début de l'islam, son comput est le plus souvent décalé de dix ans en arrière par rapport au comput usuel.
Les informations de la *Chronographie* sur les souverains musulmans ont fait l'objet d'analyses approfondies. Pour ce qui concerne les années 630 à 750, les documents fournis par Georges Syncelle à Théophane sont pour la plupart dépendants de Théophile d'Édesse[110]. Celui-ci ayant été un familier de la cour abbasside, nous avons peut-être là l'explication du fait que la *Chronographie* utilise plus d'une fois des informations venant des musulmans par ce canal.
Pour les événements ultérieurs jusqu'à 780, Théophane a peut-être utilisé une « continuation » de Théophile dont le centre d'intérêt dominant était la Syrie du Nord. L'auteur de cette « continuation » pourrait être un ecclésiastique melkite de Syrie familier du grec et du syriaque et qui l'aurait traduite lui-même en grec. Comparées avec ce que nous connaissons par ailleurs des relations de Théophile d'Edesse, les notices de la *Chronographie* de Théophane sont souvent abrégées, parfois amalgamées, ou créent un lien causal entre des événements originellement indépendants [m].

Notice n° 55 ci-après.
996.Hoyland, *Seeing* (1997), p. 428-432 et réf. ; L.I. Conrad, « Théophane s » (1990). Sur les aspects polémiques de la *Chronographie* à l'égard de la doctrine de l'islam, voir Adel-Théodore Khoury, *Théologiens byzantins* I, 108-112. Voir enfin ci-dessus, chap. 7, §4, chap. 8, § 3 et ci-dessous, chap. 19, textes n° 10 et 11.





## 55. Théophile d'Édesse

[m. 785 de notre ère]
Réf. : D'après citations des chroniques ultérieures.

Théophile bar Thomas d'Édesse, qui appartenait à l'Église maronite, est né en 695. Il fut à Bagdad l'astronome attitré du calife abbasside al-Mahdî [775-785 / 158-169 H] qu'il avait accompagné dans l'une de ses campagnes alors qu'il était prince héritier. Les astronomes plus tardifs citeront l'un de ses ouvrages sur les pronostics relatifs aux campagnes militaires. Il fut, de plus, le traducteur en syriaque d'un ouvrage médical de Galien et de l'*Iliade* d'Homère. Théophile

d'Édesse écrivit enfin une chronique, qu'un historien melkite du 10e siècle, Agapius de Manbij, mentionne explicitement parmi ses sources. Les chroniqueurs grecs et syriaques en citent ou utilisent de larges passages qui concernent la période qui nous occupe "[2]. Théophile d'Édesse était donc un intellectuel de l'élite chrétienne araméenne de son époque et un familier de la cour abbasside. « On ne peut considérer Théophile comme un simple chrétien qui écrivait sur l'Empire musulman : c'était de toute évidence un homme hautement cultivé, toujours influencé par les traditions de l'Antiquité, aussi bien que bon connaisseur de la culture de ceux qui l'employaient. »[113]

### 56. Thomas le Presbytre

[écrit vers 640 de notre ère]
Réf. : Thomas le Presbytre, *Chronica minora,* Pars secunda, **III.**

Le manuscrit syriaque par lequel Thomas le Presbytre nous est connu est constitué d'un ensemble de textes apparemment disparates, mais relativement unifiés par un souci de chronogra-phie universelle : il comporte une introduction géographique, les généalogies à partir d'Adam jusqu'aux douze patriarches, les

997. Troupeau, dans *Histoire du christianisme,* t. IV, p. 410; Hoyland, *Seeing,* p. 400-409 et *passim* ; p. 631 *sq.,* Excursus C. Voir ci-dessus notices n[2]41 et 54 ; ci-dessous, notice n[g]65. Voir aussi chap. 7, § 1 et chap. 19, texte n[s] 8.
998. Hoyland, « The Earliest » (2000), p. 294, trad. A.-L. de Prémare.





listes et tableaux des rois et des empires additionnés de notations brèves, un résumé de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée [m. 340 après J.-C] jusqu'à Constantin le Grand, puis la continuation de cette *Chronique* jusqu'à la trentième année de l'empereur byzantin Héraclius [639-40 de notre ère], contemporain des débuts de l'islam[114].
Thomas était un prêtre jacobite de la région de Resaina, dans la Djezireh[115]. Son texte laisse penser qu'il était un chronographe averti, et qu'il connaissait les archives de la cité mésopotamienne d'Edesse[116]. De plus, il était en contact avec le monastère de Qenneshré, sur la rive gauche de l'Euphrate. Enfin, son frère, le moine Siméon, trouvera la mort lors des premières incursions arabes dans la région de Mardin. C'est la mention précise de celui-ci et de son lien familial avec Thomas qui a permis aux chercheurs d'identifier Thomas comme étant l'auteur de la chronique ; celle-ci, en effet, avait été considérée longtemps comme un mélange composite [U7].
Les deux courtes notices de Thomas, concernant respectivement la victoire arabe sur les Byzantins dans le secteur de Gaza [634] et les premières incursions en Djezireh [636], sont, avec une mention dans la *Doctrina Jacobi,* les plus anciens écrits connus concernant la conquête islamique en Palestine et en Mésopotamie et ils sont quasi contemporains des événements.

### 57. al-Tirmidhî

[Muhammad Ibn [c]Isâ, m. ± 279 H / 892-3] Réf. : Tirmidhî, *Sahîh.*

Auteur d'un recueil de traditions islamiques intitulé soit *al-Jâmi[c],* soit *al-Sahîh,* ou les deux mots en un seul titre, et qui fait partie des six recueils privilégiés par les sunnites. Il se distingue par ses notes critiques sur les chaînes de transmission et ses remarques sur les points de divergence entre les écoles jurispru-dentielles.

999. Voir Bibliographie : *Chronica minora,* Pars secunda, **III.**
1000. Ci-dessous, chap. 19, texte n[s]21 et note 98.
1001. *Chronica minora,* Pars secunda, III, p. 97-98 ; trad. latine p. 78.

1002. A. Palmer, 1992, l'ensemble de l'article ; Hoyland, *Seeing* (1997), p. 118-120. Voir ci-dessus, chap. 7, § 7 et chap. 9, § 1.





**58. ᶜUrwa Ibn al-Zubayr**

[m. ±94 **H**/712-3]

Réf. : D'après citations de Balâdhurî, Ibn Saᶜd, Tabarî et des corpus de *hadîth.*

Fils d'al-Zubayr, un compagnon éminent de Muhammad, ᶜUrwa était donc un musulman de la deuxième génération[118]. Il était le jeune frère de ᶜAbd-Allâh Ibn al-Zubayr. Celui-ci fut, à La Mecque, le calife rival des Omeyyades de Damas ; il fut finalement vaincu et mourut au combat à La Mecque en 692, après une guerre civile qui dura plus de dix ans [681-692 / 61-72 H], À Médine, où résidait ᶜUrwa Ibn al-Zubayr, la guerre avait été marquée en 683 [63 H] par la défaite des Médinois et des partisans zubayrides à al-Harra aux abords de la ville, la mise à sac de celle-ci et la répression sanglante de la population[119]. ᶜUrwa, resté de toute façon à l'écart de l'engagement politique de son frère, en réchappa. Cependant, lors de la bataille d'al-Harra, disait son fils, il avait pris la précaution de brûler ses écrits [120]. Plus tard, il alla réclamer au calife ᶜAbd-al-Malik l'épée de son frère, et il l'obtint[121].

On dit que ᶜUrwa fut parmi les premiers juristes et muftis de Médine[122]. Il vécut également sept années en Egypte et y prit femme, postérieurement à la conquête, dont son père avait été un agent actif[123]. Après la fin tragique de son frère ᶜAbd-Allah, il resta malgré tout en contact avec les califes omeyyades. On a beaucoup fait état de sa correspondance avec le calife ᶜAbd-al-Malik, où il aurait relaté, sur la demande de celui-ci, quelques événements importants de la carrière de Muhammad. Aussi est-il souvent considéré comme le premier à avoir écrit sur le thème des *Expéditions du prophète.* Des passages plus ou moins longs

1003. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* V, 178-182; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* VII, 163-166 (n°352).
1004. Ci-dessus, chap. 17, § 3, réf. et notes; Balâdhurî, *Ansâb,* IV B, 30 *sq.* ; Id., V, 355 *sq.* ; *El,* I, 56b-57b, « ᶜAbd-Allâh b. al-Zubayr ».
1005. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* V, 179.
1006. Ibn al-ᶜImâd, *Shadharât,* I, 104.
1007. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* V, 334 ; Suyûtî, *Huffâz,* p. 23 (n°49).
1008. Balâdhurî, *Futûh,* p. 305.





de ces relations ont été exploités par Tabarî, à travers une chaîne de transmetteurs, dont le dernier avant ᶜUrwa était le fils de celui-ci, Hishâm, et que l'historien a distribués par morceaux à travers le déroulement chronologiquement organisé de ses *Annales*[124].

Si l'existence de certains écrits de ᶜUrwa est souvent mentionnée, ceux-ci ne nous sont pas parvenus jusqu'à présent comme tels. Il en est de même des écrits éventuels de son fils Hishâm, son principal transmetteur [m. 146 H /763][125]. Nous sommes donc essentiellement tributaires des auteurs postérieurs qui, dans leurs ouvrages, ont fait usage du contenu des informations que ces écrits éventuels, joints à des transmissions orales, ont véhiculées jusqu'à nous. Nous trouvons par exemple chez Ibn Saᶜd des informations sur l'expédition d'Usâma fils de Zayd contre Yubnâ de Palestine, d'après ᶜUrwa Ibn al-Zubayr, selon la transmission de Hishâm, fils de ᶜUrwa, relayé par l'un de ses transmetteurs attitrés, Hammâd Ibn Usâma[126]. W.M. Watt pense que « ce qui est dit

provenir de [c]Urwa constitue réellement une documentation transmise par lui »[27].

**59. al-Wâqidî**

[Muhammad Ibn [c]Umar, m. 207 H / 823] Réf. : Wâqidî, *Maghâzî.* -
Wâqidî, *Ridda.*

al-Wâqidî était *mawlâ* du clan arabe des Banû Sahm. Né à Médine, il y exerçait le métier de marchand de blé. Commandité

1009.Pour celles où il est fait état d'un texte écrit *(kataba)* : Tabarî, *Târikh,* I, 1180 *sq. :* persécutions et émigration en Ethiopie ; I, 1284-1288 : bataille de Badr ; I, 1634-1636 : à propos de la conquête de La Mecque ; I, 1770 : date de la mort de Khadîja, la première épouse de Muhammad. Pour celle où il n'est pas fait mention formellement d'un écrit bien que la chaîne de transmission soit la même qu'ailleurs : I, 1224-1225. Sur ces écrits, ci-dessus, chap. 1, § 4.
1010.Ibn Qutayba, *Ma[c]ârif,* p. 223 ; Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* VII, 321 ; Suyû-tî, *Huffâz,* p. 61-62 (n[Q] 133) ; Hinds, *Studies* (1996), p. 152.
1011.Ne pas confondre Usâma, le père de Hammâd, avec Usâma fils de Zayd. Voir ci-dessus, notice n[9] 14, et chap. 7, § 5.
1012.W.M. Watt, *Mahomet* (1989), p. 210-213. Voir également £/, Suppl., 311a, « Fukahâ' al-Madîna » ; VIII, 551a, dans l'article « Risâla ».





par des bailleurs de fonds et n'arrivant pas à apurer ses dettes, il partit en Irak sur le conseil de sa mère, pour solliciter la faveur du vizir barmécide de Hârûn al-Rashîd, Yahyâ Ibn Khâlid. Celui-ci l'avait remarqué lors d'un passage à Médine à l'occasion du pèlerinage. Dès sa jeunesse, en effet, Wâqidî était passionné par les récits concernant les expéditions de Muhammad, et il s'était mis à en rassembler les informations. Le calife s'in-téressant à la biographie du prophète, le vizir lui avait présenté le jeune homme. Ce fut le point de départ de la carrière de celui-ci, à la fois comme écrivain des *Expéditions du prophète* et comme juge aux aimées dans un secteur de Bagdad, jouissant des libéralités de Hârûn al-Rashîd, puis de son successeur al-Ma'mûn[28]. Il aurait été crypto-chi[c]ite, disant que [c]Alî était l'un des miracles réalisés par le prophète Muhammad comme l'avaient été pour Moïse le changement du bâton en serpent et, pour Jésus, la résurrection des morts[29].
al-Wâqidî est surtout connu pour son ouvrage sur les *Expéditions du prophète,* où il se centre uniquement sur les aspects militaires de la carrière prophétique de Muhammad [B0]. Cependant, on cite de lui bien d'autres ouvrages, notamment sur les conquêtes[131]. Mais ce sont généralement des « Pseudo-Wâqidî », mis à part peut-être l'ouvrage sur les guerres dites de la *Ridda*[m].
Étant donné qu'Ibn Sa[c]d fut le secrétaire d'al-Wâqidî, on pourrait avoir tendance à les considérer tous les deux comme une sorte de couple indissociable et complice. L. Massignon les disait « uniquement préoccupés de trouver des antécédents apostoliques aux licences somptuaires des gouverneurs et vizirs débauchés, aux crochets desquels ils vivaient »[33]. Jugement moral, et excessif au demeurant. En tout cas, même si tous deux tra-

1013.Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* V, 425-433 ; VII, 334-335 ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* IX, 323-326 (n[L>] 606); Ibn Khallikân, *Wafayât,* IV, 348-351 ; Yâqût, *Uda-bâ',V,* 391-395.
1014.Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 157.
1015.Par exemple ci-dessus, chap. 7, § 6.
1016.Liste des titres chez Ibn al-Nadîm, *loc. cit.*
1017.Ci-dessus, chap. 6, § 1, n. 6.
1018.Cité par G. Wiet, *Introduction à la littérature arabe,* Paris, G.-P Maisonneuve et Larose / Unesco, 1966, p. 117. Ci-dessus, notice n[e] 34.

vaillaient en grande partie, quoique non totalement, à partir d'un même fonds d'informations, les ouvrages que nous connaissons respectivement de l'un et de l'autre sont fort différents, et nous trouvons, dans les notices d'Ibn Sa^c^d, des choses qui sont en contradiction avec ce que contait al-Wâqidî[134].

**60. al-Ya^c^qûbî**

[Abû-l-^c^Abbâs Ahmad, m. après 292 H / 905] Réf. : Ya^c^qûbî, *Târîkh.* -
Ya^c^qûbî, *Buldân.*

al-Ya^c^qûbî fut d'abord un voyageur. C'est à son expérience du voyage, à son goût de l'observation directe, et peut-être à ses fonctions administratives plus ou moins liées au service des postes, qu'est dû son ouvrage géographique intitulé « Livre des pays » *(Kitâb al-buldân)*[13S].
Ce fut aussi un historien. Son « Histoire » *(Târîkh),* relativement courte, se veut universelle, commençant à Adam et Eve, parcourant de façon résumée l'histoire biblique, babylonienne, indienne, grecque, byzantine, perse, chinoise, égyptienne, berbère, etc., avant d'en arriver aux Arabes d'avant l'islam, et enfin à l'histoire islamique jusqu'au calife abbasside de son temps, al-Mu^c^tamid [256-279 H/870-892].
Ce n'est pas une histoire très détaillée, mais une sorte de panorama général. L'histoire islamique y tient, bien sûr, la place la plus importante. Ce qui y concerne les autres aires de civilisation n'y est abordé que pour la période de temps qui précéda Muhammad, ce qui est très généralement le cas des historiographes musulmans classiques. Pour l'histoire biblique, Ancien et Nouveau Testament, il ne se satisfait pas des modèles habituellement véhiculés par les auteurs islamiques traditionnels, mais il recourt aux textes mêmes des auteurs bibliques avec beaucoup de précision[,36]. Pour l'histoire islamique, il fait appel plus d'une fois à des informations originales. D'appartenance chi^c^ite, il se réfère souvent, pour les débuts de l'islam, aux ver-

1019.Cf. aussi J. Wansbrough, *Sectarian* (1978), p. 27 *sq.*
1020.Miquel, *Géographie humaine* (1967), p. 102-104 et réf. ; Touati, *Islam et voyage* (2000), p. 154-158.
1021.Ferré, « L'historien al-Ya^c^qûbî » (1977) ; al-Ya^c^qûbî partage cette particularité avec Ibn Qutayba; ci-dessus, notice n^9^33.



sions chi^c^ites des événements, et consacre des notices aux principaux imâms chi^c^ites[l37].

**61. Yâqût**

[Ibn ^c^Abd-Allah al-Rûmî, m. 626 H / 12291 Réf. : Yâqût, *Buldân.* -
Yâqût, *Udabâ'.*

Yâqût, de Hama en Syrie, était, comme son nom personnel l'indique, un ancien esclave byzantin ; les esclaves, en effet, étaient souvent désignés par des noms de pierres précieuses, ici « Hyacinthe ». Son acquéreur arabe de Hama l'avait utilisé dans ses affaires commerciales. Ayant obtenu son affranchissement, Yâqût s'était mis à son compte, particulièrement dans le commerce des livres. Il était d'une grande culture, acquise à la fois dans les livres et au cours de ses voyages, plutôt mouvementés. Nous lui devons tout d'abord un gros « Dictionnaire des gens de lettres » *(MuFjam al-udaba),* désignation habituelle de ce travail dont le titre véritable est plus long et plus fleuri. Il est également l'auteur d'un important « Dictionnaire des pays » *(Mifjam al-buldân),* dans lequel

les données philologiques et géographiques sont associées aux données de l'histoire générale et de l'histoire littéraire. Cet ouvrage constitue donc une référence importante, d'une façon générale, pour tout ce qui concerne la localisation et l'histoire des lieux où, selon ses informations, se sont passés des événements et où ont vécu des hommes[,3X].

**62. al-Zubayr Ibn Bakkâr**
[m. 256 H / 870]

Descendant d'al-Zubayr, le compagnon de Muhammad évoqué plus haut à propos de ᶜUrwa Ibn al-Zubayr, neveu d'al-Musᶜab al-Zubayrî dont il est question dans la notice suivante. C'était un généalogiste et un historiographe. Il est l'auteur d'un ouvrage sur « La Généalogie des Quraysh et leur histoire » *(Nasab Quraysh wa akhbâruhâ).* Son ouvrage *al-Muwaffaqiyyât fî-l-akhbâr,* collection de récits historiographiques, était dédié au prince abbas-side Abû-Ahmad al-Muwaffaq [m. 278 H / 891], fils de calife et

1022.*Rosenthal, M uslim H istoriography (196$),* p. 133-134.
1023.Ibn Khallikân, *Wafayât,* VI, 127-139 (n[lJ] 790).





l'un des principaux hommes de guerre de la dynastie, notamment lors de la répression de la révolte des esclaves noirs d'Irak (les *Zanj)*[139].

## 63. al-Zubayrî

[al-Musᶜab Ibn ᶜAbd-Allah, m. 236 H / 851] Réf. : Zubayrî, *Nasab Quraysh.*

Généalogiste qurayshite, descendant d'al-Zubayr, le compagnon de Muhammad évoqué plus haut à propos de ᶜUrwa b. al-Zubayr[140]. Outre un ouvrage généalogique général, dont on ne connaît que le titre, il a laissé une monographie sur « La Généalogie des Quraysh » *(Nasab Quraysh)* dont l'éditeur, E. Lévi-Pro-vençal, estimait que, « malgré sa concision relative, elle constitue un document d'une importance capitale pour l'histoire des débuts de l'islam, et en particulier pour celle des quatre premiers califes »[141]. De fait, cet ouvrage constitue une source autonome par rapport à celui de son contemporain Ibn al-Kalbî, qui semble l'ignorer[142]. Il a, en fait, été éclipsé par le livre de son neveu al-Zubayr Ibn Bakkâr, sur le même sujet [14]\ Quant au Cordouan Ibn Hazm, qui l'utilisa, il disait d'al-Musᶜab Ibn ᶜAbd-Allah al-Zubayrî qu'il était « le plus savant des hommes en matière généalogique »[144].

Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 177-178; Rosenthal, *Muslim Historio-graphy* (1968), p. 96 et *passim;* Sezgin, *GAS,* I, 318. Et voir ci-dessus, chap. 2, §5.
1024.Notice n[e]58.
1025.Introd. à l'édition du Caire, 4e éd., p. 9. Voir Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 176.
1026.Ci-dessus, chap. 3, § 1 ; Ibn al-Kalbî-(Caskel)-Strenziok, tableau 19, où le nom du père de Musᶜab, ᶜAbd-Allâh, ne figure pas ; voir ci-dessus, notice n[Q]27 ; *El,* VII, 648b-649a, « al-Musᶜab b. ᶜAbd-Allâh al-Zubayrî » par C.Pellat( 1992).
1027.Notice précédente n[2]62.
1028.Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 123, ligne 6 ; ci-dessus, notice n[9]23.

## 64. al-Zuhrî

[Muhammad b. Muslim b. Shihâb, m. 124 H / 7421 Réf. : D'après citations dans différents ouvrages.

L'un des personnages clés de la transmission du *Hadîth.* Il travailla au service des Omeyyades, en particulier sous le règne de ᶜAbd-al-Malik [65-86 H / 685-705] et de deux de ses successeurs. J'en ai parlé plus d'une fois dans le courant de cette étude [14\] L'orientaliste hongrois I. Goldziher, en 1890, l'avait soumis à une critique radicale, et justifiée à bien des points de vue, car un certain nombre des « traditions » qu'il collectait et consignait pour les califes sont apparues comme ayant été soit forgées, soit arrangées par lui au bénéfice de leur politique. À cela s'ajoute l'utilisation abusive ou mal définie qu'ont faite les transmetteurs ultérieurs du nom et du label de Zuhrî[146].
Dans l'évaluation critique des traditions attribuées à la transmission de Zuhrî, l'on procède donc au cas par cas, notamment par l'examen attentif et le recoupement des différentes filières d'information sur un même fait[147].

## 65. Zuqnîn (Chronique de)

[± 770 de notre ère] Réf. : *Zuqnîn*

Cette chronique en langue syriaque a été, durant un certain temps, attribuée au patriarche de l'Église syrienne jacobite Denys de Tell-Mahré [m. 845]. Il s'est avéré par la suite que cette attribution était erronée, aussi lui a-t-on donné le nom de *Pseudo-Denys.* Nous ne connaissons pas le nom du chroniqueur. Il ressort de son texte qu'il était du monastère de Zuqnîn, près d'Amid sur l'Euphrate, en Haute-Mésopotamie, et qu'il écrivait dans la seconde partie du 8ᵉ siècle, durant la première période de la dynastie abbasside. Il était donc contemporain d'Ibn Is'hâq [m. ± 767] et de Théophile d'Édesse [m. 785].

1029.Voir en particulier chap. 16, § 5, notes et réf.
1030.Juynboll, *Muslim Tradition* (1983), p. 146-159 *etpassim.*
1031.Par exemple G. Schoeler, « Mûsâ B. ᶜUqba's *Maghâzî»* (2000) ; H. Motzki, « The Murder » (2000) ; A. Gôrke, « The Historical Tradition » (2000).





Sa chronique est une histoire universelle, répartie en quatre sections bien distinctes. Les trois premières sections reprennent, souvent textuellement, les chroniques grecques ou syriaques antérieures : Eusèbe de Césarée [m. 340], Socrate [m. après 450], Jean d'Éphèse [6ᵉ s.] et d'autres documents connus par ailleurs. La quatrième partie est l'œuvre originale de l'auteur. Elle va de 565 à 775. Elle concerne donc la période qui nous occupe et l'histoire des souverains musulmans y a sa place, incluse normalement dans son cadre proche-oriental général[48]. Dans la préface de cette quatrième partie, l'auteur dit :

> « Or, ayant parcouru nous-même beaucoup de pays et n'ayant point trouvé une idée exacte des événements, mais seulement l'annotation de quelques faits particuliers, nous avons formé le dessein de réunir par ordre, dans un seul livre, les choses que nous avons apprises de vieillards témoins oculaires ou que nous avons vues nous-même. » [149]

Trad. fr. de la *Chronique de Denys de Tell-Mahré* par J.-B. Chabot, Introd. p. xxx à xxxn ; Hoyland, *Seeing* (1997), p. 409-414 et réf.
1032.Trad. J.-B. Chabot, Quatrième partie, p. 2. Voir ci-dessus, chap. 9, § 5, n. 73, et ci-dessous, chap. 19, texte nᵒ23.

# *Textes*

## 1. Les Ghassan deviennent rois dans le Shâm

Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 370-372; trad. A.-L. de Prémare. - Récit parallèle dans Yacqûbî, *Târîkh,* I, 206-207. - Ci-dessus, chap. 2, § 4.

Les circonstances dans lesquelles les Ghassan accédèrent à la royauté avec les Byzantins furent les suivantes. Les Dajâcim, c'est-à-dire les Banû Dujcum b. Hamâta b. Sacd b. *Salîh b. cAmr* b. al-Jâf b. Qudâca, étaient les rois dans le *SMm* avant l'arrivée des Ghassan. Les Salîh prélevaient l'impôt pour le compte des Byzantins sur les tribus de Mudar et autres qui s'établissaient sur leur territoire '.

Les Ghassan arrivèrent en très grand nombre, se dirigeant vers le *Shâm.* Ils s'établirent sur le territoire des Salîh[2]. Les Salîh leur dirent : « Si vous êtes d'accord pour payer l'impôt annuel, c'est bon. Autrement, nous vous combattrons. » Ils refusèrent. Les Salîh les combattirent et les défirent. Le chef des Ghassan, en ce temps-là, était Thaclaba b. cAmr b. al-Mujâlid b. cAmr b. cAdî b. cAmr b. Mâzin b. al-Azd. Les Ghassan acceptèrent donc de payer l'impôt annuel aux Salîh. Ceux-ci les imposèrent d'un dînâr par tête, et un dînâr et demi et deux dînârs chaque année selon l'importance de leurs groupes[3].

t. Le *Shâm* : la Syrie-Palestine. - Les Mudar : les Arabes du Nord. -L'ancêtre éponyme des Banû Dujcum est *Salîh h. cAmr.* Sur les Salîh, I. Shahîd, *El,* VIII, 1016-1017.

1033.Selon Yacqûbî : la *Balqa ,* c'est-à-dire la TransJordanie, à l'est et nord-est de la mer Morte, capitale Amman.

1034.*Dînâr,* la pièce d'or romaine et byzantine *(denarius I dênarion).*





Ils prélevèrent ainsi l'impôt sur les Ghassan un certain temps, jusqu'au jour où Jidhc fils de cAmr, des Ghassan, tua le percepteur des Salîh qui se nommait Sabît b. al-Mundhir b. cAmr b. cAwf b. Dujcum b. Hamâta. Les Salîh appelèrent aux armes et les Ghassan firent de même. La rencontre se produisit au lieu dit al-Muhaffaf. Les Ghassan anéantirent les Salîh [4]. L'empereur byzantin craignit que les Ghassan ne se retournent contre lui en s'alliant aux Perses. Il envoya un émissaire à Thac-laba pour lui dire : « Vous êtes un peuple nombreux et très redoutable ; vous avez fait périr cette tribu qui, entre tous les Arabes, était la plus vaillante et la plus nombreuse. Je vous mettrai à leur place en établissant entre nous un traité écrit : Si vous êtes attaqués par des Arabes, je vous fournirai 40 000 combattants grecs tout équipés. Et si nous sommes attaqués par des Arabes, vous nous fournirez 20000 combattants. La condition sera que vous ne vous immiscerez point entre nous et les Perses. » Thaclaba accepta, et le traité fut établi entre eux par écrit. L'empereur institua Thaclaba comme roi et le couronna. L'empereur des Byzantins se nommait Decius \

*Suit la liste des rois de Ghassan successifs* [6].

La royauté se maintint chez eux jusqu'au dernier d'entre eux, Jabala Ibn al-Ayham b. Jabala b. al-Hârith b. Jabala b. al-Hârith b. Thaclaba b. cAmr b. Jafna. C'est lui dont le règne fut suivi[7] du califat de cOmar Ibn al-Khattâb. Il se soumit *(aslama),* puis il se rétracta et retourna en terre byzantine. Il existe un récit à ce propos.

Yacqûbî : variante *al-Mukhaffaf.* Selon Yacqûbî, la guerre opposa tout d'abord les Ghassan aux Byzantins eux-mêmes dans le Hawrân syrien jusqu'à Bosrâ, puis aux Salîh à al-Mukhaffaf (lieu non identifié).

1035.Il s'agit en fait de l'empereur Anastase [491-518].

1036.La liste parallèle de Yacqûbî comporte des variantes.

1037.Littéralement « communiqua avec » *(ittasala bi-).*





## 2. Les biens de Hâshim et de ᶜAbd-Shams à Gaza

Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* IV, 19; trad. A.-L de Prémare. - Ci-dessus, chap. 3, § 3.

[...] D'après Abû-ᶜAbd-Allâh al-Aylî[8] : L'évêque de Gaza vint trouver le prophète à Tabouk[9] et lui dit : « Envoyé de Dieu, Hâshim et ᶜAbd-Shams sont morts chez moi. C'étaient des commerçants. Voici leurs biens. » Alors le prophète appela ᶜAbbâs et lui dit : « Partage les biens de Hâshim entre les notables des Banû Hâshim. » Puis il appela Abû-Sufyân Ibn Harb et lui dit : « Partage les biens de ᶜAbd-Shams entre les notables des Banû ᶜAbd-Shams. »

## 3. Tamîm al-Dârî

Ci-dessus, chap. 4, § 1.

### a) La donation à Tamîm

Ibn Durayd, *Ishîiqâq,* p. 377, trad. A.-L. de Prémare ; parallèles : Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* VII, 408 ; Balâdhurî, *Futûh,* p. 176.

Tamîm Ibn Aws et Nuᶜaym Ibn Aws font partie des Banû-1-Dâr. Ils vinrent trouver le prophète dans une délégation, et il leur donna la concession de deux terres *(qatfatayn)* dans le *Shâm* : Hébron et Bayt ᶜAynûn[10]. Le prophète n'avait dans le *Shâm* pas d'autre terrain *(qatfa)* que ces deux-là[11].

1038.Abû-ᶜAbd-AUâh Muhammad b. ᶜAbd-al-Malik al-Aylî, originaire d'Eilat, installé à Basra, est mort en 244 H [858]. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* IX, 281 (n<sup>o</sup>523).

1039.Tabouk, dans les confins nord du Hedjâz, à plus de 400 kilomètres au sud-sud-est de Gaza. Sur l'expédition de Tabouk, ci-dessus, chap. 7, § 3.

1040.Bayt ᶜAynûn, à 5 kilomètres environ au nord d'Hébron (plan de L. Massignon, « Documents », 1951, p. 79).

1041.La littérature concernant cette donation est abondante : Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XI, 63-68 ; Yâqût, *Buldân,* II, 212, « Habrûn » ; Qalqashandî, *Subh,* IV, 106, XIII, 125-129. L. Massignon, « Documents » (1951), p. 78-82 ; *El,* II, 315a-b, dans l'article «Diplomatique»; IV, 989a-b, dans l'article « al-Khalîl » ; X, 189, « Tamîm al-Dârî », chaque article avec ses références.





### b) Le rescrit de donation

Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XI, 66 ; trad. A.-L. de Prémare. - Parallèles et variantes : Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XI, 64-69; Qalqashandî, *Subh,* XIII, 127 ; Yâqût, *Buldân,* II, 212b-213a, etc.

«Au nom d'Allah le Rahmân miséricordieux. Voici ce qu'a donné Muhammad l'envoyé de Dieu à Tamîm al-Dârî et à ses compagnons : Moi je vous ai donné la Source d'Hébron ainsi qu'al-Rutûm, et le sanctuaire d'Abraham et leurs alentours et tout ce qui s'y trouve, en don irrévocable et exécutoire. J'ai décidé et je leur ai accordé cela ainsi qu'à leurs descendants après eux à perpétuité. Celui qui les lésera à ce sujet, Dieu le leur revaudra. Ont été témoins : Abû-Bakr Ibn Abî Quhâfa, ᶜOmar Ibn al-Khattâb, ᶜOthmân Ibn ᶜAffân, ᶜAlî Ibn Abî-Tâlib et Muᶜâwiya Ibn Abî Sufyân. » Et

cela fut mis par écrit.

## 4. La Charte de Vathrib dans le Hadîth

Trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 5, § 3.

### a) Jâbir Ibn cAbd-AHâh

• Ibn Sacd, *Tabaqât,* I, 486 *in fine.*

[...] D'après Jâbir : cAmir a dit[12] : «J'ai lu sur le fourreau de Dhû-1-Faqâr, le sabre de l'envoyé de Dieu : "S'acquitter du prix du sang versé est un devoir pour les *mu' mimrC"*; et "Dans l'islam, on ne délaisse pas quelqu'un qui n'a pas de répondant"[13]; et "On ne tue pas un musulman pour (venger) un infidèle". »

• Ibn Hanbal, *Musnad,* III, 342.6-7.

1042. Jâbir Ibn cAbd-Allâh b. cAmr |m. ± 78 H /697], un compagnon médi-nois de Muhammad, aurait détenu un recueil *(sahîfa)* de *hadîth* de celui-ci. Goldziher, *Tradition musulmane,* trad. p. 10-11 ; Ibn Hajar, *Isâba,* I, 546-547 (n2 1028) ; Ibn cAbd-al-Barr, *Istfâb,* I, 219-220 (ng286). - cAmir b. Abî cAmir cUbayd al-Ashcarî ( ?) ; Ibn Hajar, *Isâba,* III, 474-475 (nQ4416)et479(nIJ4425).

1043. Le musulman qui, étant étranger, n'a pas de répondant familial qui puisse réclamer en sa faveur le prix du sang versé.





[...] Abû-1-Zubayr a dit[14] : « J'ai interrogé Jâbir sur le cas d'un homme qui se ferait le répondant du *mawlâ* d'un musulman sans sa permission. Il m'a répondu : "L'envoyé de Dieu a (prévu) pour chaque clan son mode de compensation du sang versé, puis il a écrit : Il n'est pas licite qu'un homme se fasse (à ce propos) le répondant du *mawlâ* d'un musulman sans la permission de ce dernier... et que dans sa charte *(sahîfa)* il a maudit celui qui ferait cela." »

### b) Anas Ibn Mâlik

Ibn Hanbal, *Musnad,* III, 242.2.

[...] D'après Anas[15], l'envoyé de Dieu a dit: « Médine est enclave sacrée *(harâm)* de tel endroit à tel endroit. Celui qui y commet une agression et y donne refuge à un agresseur, que la malédiction de Dieu, de ses anges et de tous les hommes descende sur lui; Dieu n'acceptera pas que cette malédiction soit détournée de lui ni compensée (en sa faveur)... »

### c) cAlî Ibn Abî-Tâlib

• Ibn Hanbal, *Musnad,* I, 79.9. - Parallèle : Bukhârî, *Sahîh,* 87 *Diyyât,* 24.31 et *passim.*

[...] Abû-Juhayfa a dit[16] : « Nous interrogeâmes cAlî : "Existe-t-il chez vous quelque chose provenant de l'envoyé de Dieu en plus du Coran ?" Il dit : "Non, par celui qui a fendu le grain et a créé le souffle ! Il n'existe que ce que Dieu donne à comprendre à un homme à propos du Coran ou de ce qui est dans le document *(al-sahifa)"* Je dis : "Et qu'y a-t-il dans le document?" Il

1044. Abû-1-Zubayr (Muhammad Ibn Muslim b. Tadros, al-Makkî), disciple de Jâbir b. cAbd-Allâh. Il est cité parmi ceux qui mettaient les *hadîth* qu'ils recueillaient par écrit. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* IX, 390-393 (n'-'729) ; Ibn Sacd, *Tabaqât,* V, 481.

1045. Anas Ibn Mâlik, serviteur de Muhammad [m. à Basra ±91-93 H /709-711 ] ; *El,* I, 496a-b, « Anas b. Mâlik ».

1046. Abû-Juhayfa (Wahb b. cAbd-Allâh al-Suwâ'î, m. entre 64 et 74 H [683 et 694]), compagnon de

cAlî dont il fut le chef de la police ou le responsable des finances à Kûfa. Ibn Hajar, *Isâba,* VI, 490-491 (ns9187); *Tahdhîb,* XI, 145 (ns281) ; Ibn cAbd-al-Barr, *Istfâb,* IV, 1561 (n92732) et 1619-1620 (n92891); Ibn Sacd, *Tabaqât,* VI, 63-64.





dit : "Le prix du sang, la rançon du prisonnier et que l'on ne tue pas un *muslim* pour (venger) un *kâfir."* »

• Ibn Hanbal, *Musnad,* I, 126.4. - Parallèles et variantes, *ibid.,* I, 81.5; I, 151.2 et *passim.*

[...] D'Ibrâhîm al-Taymî dont le père disait[17] : ... cAlî a dit : « Nous n'avons pas autre chose que le livre de Dieu et ce document provenant du prophète : "Médine est une enclave sacrée *(harâm)* entre cA'ir et Thawr[18]. Celui qui y commet une agression ou y donne asile à un agresseur, que la malédiction de Dieu, des anges et de tous les hommes descende sur lui ; ne sera acceptée à son endroit ni intercession ni propitiation." Et il a dit : "La garantie de sécurité des *muslimîn* est une, et celui qui trahit un *muslim,* sur lui la malédiction de Dieu, de ses anges et de tous les hommes ; ne sera acceptée à son endroit ni intercession ni propitiation. Et celui qui s'allie avec des gens sans la permission de ses affiliés, sur lui la malédiction de Dieu, des anges et de tous les hommes ; ne sera acceptée à son endroit ni intercession ni propitiation." »

• Ibn Hanbal, *Musnad,* I, 119.1.

D'après Abû-Hassân[19], cAlî a dit : « L'envoyé de Dieu ne m'a pas recommandé de chose particulière à l'exclusion d'autres

1047. Ibrâhîm b. Yazîd al-Taymî est mort dans les prisons du gouverneur d'Irak al-Hajjâj Ibn Yûsuf dans les années 90 H [entre 708 et 713]. Ibn Sacd, *Tabaqât,* VI, 285-286 ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* I, 154 (nc324). Son père Yazîd b. Sharîk, de Kûfa, fut transmetteur des *hadîth* de cOmar, de cAlî et d'autres compagnons de Muhammad; Ibn Sacd, *Tabaqât,* VI, 104; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* XI, 294 (n9544).

1048. cAyr, ou cA'ir, selon les versions, serait un mont de Médine; al-Thawr désignant un mont de La Mecque, les auteurs hésitent sur la localisation de ces deux monts à Médine ; cf. Yâqût, *Buldân,* II, 86-87 (surtout 87a), « al-Thawr », et IV, 73a, « cA'ir » ; IV, 172a, « cAyr » ; voir aussi Lec-ker, 1995, p. 55 et réf. à Samhûdî, *Wafa,* I, 193-194.

1049. Abû-Hassân (Muslim Ibn cAbd-Allâh al-Ajrad) était parmi les khâri-jites de la première heure, les Harûriyya. Il mourut au combat en 130 H [747-8]. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* XII, 76 (n"287). Ceux qui firent sécession à Harûrâ', près de Kûfa, accusaient cAli d'être un *kâfir,* pour avoir accepté l'arbitrage entre lui et son rival Mucâwiya, au nom du principe qu'il n'est d'arbitrage





personnes, sauf une chose que j'ai entendue de lui et qui se trouve dans le document *(sahîfa)* qui est dans le fourreau de mon sabre. » On ne cessa d'insister jusqu'à ce qu'il sortît le document et il dit : « Dans ce document, il y a : "Celui qui a causé un méfait et a donné asile à l'auteur d'un méfait, sur lui la malédiction de Dieu, des anges et de tous les hommes ; ne sera acceptée à son endroit aucune intercession ni propitiation." Et, dit-il, il y a : "Ibrâhîm est l'espace sacré de La Mecque, et moi j'établis Médine espace sacré entre ses deux déserts de pierres *(harra)* et dans l'ensemble de sa zone protégée *(himâ)."* »

*Suivent les détails des lois relatives au himâ.*

« Et, dit-il, il y a : "Quant aux croyants, le sang de chacun d'eux est égal *(tatakâfa'u)* et le moindre d'entre eux peut prétendre à cette garantie, et ils sont tous une seule main contre les autres : Vraiment : On ne doit pas tuer un *mu'min* pour (venger) un *kâfir,* ni quelqu'un garanti par un pacte durant ce pacte." »

## 5. Compromis politique

Ibn al-Daybac, *Nashr al-mahâsin,* 173-176 [20]. - Ci-dessus, chap. 5, §7.

Lorsque les Quraysh virent ce qu'il en était de l'action des Aws et des Khazraj, les parents[21] les plus proches (de Muhammad) vinrent les trouver. Il y avait parmi eux Abû-Jahl, cUtba, Abû-Sufyân, Shayba, Ubayy, Umayya, Suhayl, Nubayh, Munabbah, Nadr Ibn al-Hârith et cAmr Ibn al-cAs. Ils dirent aux Aws et aux Khazraj : « Gens de Yathrib, nous avons plus de droits à son sujet que vous, car nous sommes sa parenté et sa famille. » Les Aws et les Khazraj leur dirent : « Non, au contraire, c'est nous qui avons plus de droits à son sujet parce que, lui et nous, nous servons un seigneur unique *(rabban wâhidan).* » Lorsque les

que celui de Dieu *(là hukm illâ li-llâh).* La tonalité de cette version et certains éléments de son contenu peuvent être l'écho de ces événements.

1050. Texte reproduit par M. Lecker, « Did the Quraysh », dans H. Motz-ki (éd.), *The Biography,* 2000, p. 169 ; trad. angl. p. 163 ; trad. fr. A.-L. de Prémare.

1051. Littéralement « ses cousins paternels » *(hanû cammihi).* Cf. la liste dans Ibn Hishâm, *S ira,* I, 295.





Quraysh constatèrent la sincérité de leur noble ambition et la force de leur résolution, ils craignirent que ne se produisît une guerre et ils leur proposèrent un compromis et ils dirent : « Laissez-le-nous à condition que nous lui garantissions sauvegarde et protection et qu'il ne lui arrive que du bien, ainsi qu'à ceux qui le suivent et ceux qui parmi eux veulent vous rejoindre ; nous ne les en empêcherons pas » - ils parlaient des *muhâjirûn.* Les Aws et les Khazraj ne démordaient pas de leur point de vue. L'envoyé de Dieu dit : « Répondez-leur favorablement, gens des Aws et des Khazraj. Allah réalisera son dessein et accomplira sa promesse. » Ils lui dirent : « Seras-tu satisfait si nous faisons cela, envoyé de Dieu ? » Il dit : « Oui. » Ils dirent : « Nous avons entendu et obéissons. » Et on décida mutuellement d'un délai de quatre mois, et (les Aws et les Khazraj) s'en retournèrent à Yathrib.

*Suivent deux ou trois lignes qui sont en contradiction avec ce qui précède : les Quraysh auraient eu des intentions malveillantes et Muhammad, méfiant, serait parti pour Médine, protégé par Dieu. Il s'agit sans doute d'une interpolation corrective ultérieure : c'est le nom « Médine » qui y apparaît au lieu du nom « Yathrib » utilisé par deux fois dans le texte qui précède.*

## 6. Les Quraysh dans la charte de Yathrib

Trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 5, § 7.

### a) La version d'Abû cUbayd

Si entre les gens de cette charte survient une agression dont on peut craindre une détérioration (de la situation), on soumettra l'affaire à Dieu Très-Haut et à Muhammad le prophète.
Et entre eux il y a assistance contre qui attaquerait Yathrib par surprise.

**b) La version d'Ibn Hishâm**

*(Les passages qui ne figurent pas chez Abû-ʿUbayd sont mis en italiques.)*

Si entre les gens de cette charte survient une agression *ou un conflit* dont on peut craindre une détérioration (de la situation),





on soumettra l'affaire à Dieu Très-Haut et à Muhammad *l'envoyé de Dieu.*
*Allah est le plus sûr et le plus loyal garant de ce qui est dans cette charte.*
*On n accorde protection ni aux Quraysh ni à ceux qui les assistent.*
Et entre eux il y a assistance contre qui attaquerait Yathrib par surprise.

**7. Le pouvoir dévolu aux Quraysh**

Ibn Khaldoun, *Muqaddima,* III, chap. 26, p. 345-346 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 5, § 8.

Si le pouvoir avait été dévolu à d'autres que les Quraysh, on aurait pu s'attendre à ce qu'ils soient contestés et que, comme ils ne pouvaient être obéis, l'unanimité disparaisse... On établit alors l'appartenance généalogique aux Quraysh - lesquels sont dotés d'un puissant esprit de corps *(ʿasabiyya)* - comme étant une condition pour occuper la fonction (du califat), afin que l'institution religieuse *(milla)* soit bien organisée et que l'unanimité soit établie. Lorsque les Quraysh furent bien organisés grâce au fait qu'ils avaient unifié l'ensemble des Arabes de Mudar[22], tous les Arabes leur obéirent, et les autres nations se laissèrent conduire par les décisions de leur religion. Leurs armées parcoururent les pays lointains, ce qui se produisit à l'époque des conquêtes. Celui qui s'est familiarisé avec l'histoire des Arabes et leurs gestes glorieuses *(siyar)* et qui a constaté cela à travers leur manière d'être, sait bien que les Quraysh avaient en leur faveur le nombre et la capacité de s'imposer aux clans de Mudar. Ibn Is'hâq, dans son livre des *Siyar,* l'a souligné, comme bien d'autres.

8. **L'héritage** de **la Terre**

Théophile d'Édesse, dans *Chronicon... 1234,* texte p. 227-228 ; trad. A.-L. de Prémare [23]. - Ci-dessus, chap. 7, § 1.

1052.Les Arabes du Nord.

1053.Cf. trad. lat. p. 178-179. Parallèle avec variantes dans Michel le Syrien, *Chronique,* texte p. 405-406, trad. fr. de J.-B. Chabot p. 403-404 ;





Lorsqu'il (Muhammad) eut atteint l'âge et la taille de jeune homme, il se mit, à partir de Yathrib sa ville, à aller et venir vers la Palestine pour le commerce, pour acheter et vendre. S'étant habitué à la région, il fut attiré par la religion de l'unique Dieu et il revint chez les gens de sa tribu. Il leur proposa cette croyance. Il en persuada un petit nombre qui adhérèrent à lui. De plus, il leur vantait l'excellence de la terre de Palestine, leur disant : « C'est à cause de la croyance à l'unique Dieu que leur a été donnée cette terre si bonne et si fertile. » Et il ajoutait : « Si vous m'écoutez, Dieu vous donnera à vous aussi une bonne terre où coulent le lait et le miel. » Comme il voulait renforcer sa parole, il dirigea une troupe de ceux qui avaient adhéré à lui, et il commença à monter vers la terre de Palestine, attaquant, ravageant et pillant. Ils revinrent chargés (de butin)

sans avoir subi de dommages, et ils ne furent pas frustrés de ce qu'il leur avait promis. Dès lors, mus par l'ardeur à posséder, ils s'en firent une habitude. Ils se mirent à monter de nouveau pour piller, et à revenir. Ceux qui n'avaient pas encore adhéré à lui virent que ceux qui s'étaient soumis à lui jouissaient d'abondantes richesses, et ils furent entraînés à se soumettre à lui sans résistance. Ensuite, comme les hommes qui le suivaient étaient devenus une troupe très nombreuse, il ne les conduisit plus (lui-même) pour piller et il resta à Yathrib, sa ville, dans les honneurs.

## 9. Trois expéditions vers le Nord

Balâdhurî, *Ansâb,* I, p. 380-381 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 7, §4.

Et l'incursion de Ka'b Ibn cUmayr al-Ghifârî vers Dhât-Atlâh, en rabî* I de l'an 8 [juin-juillet 629 après J.-C.]. Une troupe très forte l'y attaqua ; ceux qui étaient avec lui furent tués, et lui dut se traîner pour revenir à Médine [24].
L'incursion de Zayd Ibn Hâritha, de Jacfar Ibn Abî-Tâlib et de cAbd-Allâh Ibn Rawâha vers Mu'ta[25], en jumâdâ I de l'an 8

cf. Hoyland, «The Earliest » (2000), p. 280-281. - Voir ci-dessus, chap. 18, notices nQ 12, 41 et 55.

1054.Dhât-Atlâh, non identifiée, « en terre de *Shâm* » : Bakrî, *Mucjam,* II, 893 ; cf. Yâqût, *Buldân,* I, 218b, « Atlâh ».

1055.En Palestine, dans la *Balqa* du Sud, à l'est de la mer Morte.





[août-sept. 629]. Le premier d'entre eux à trouver la mort au combat fut Zayd Ibn Hâritha ; Jacfar prit la relève et fut tué : on trouva sur lui soixante-douze blessures, coups de sabre ou de lance, et il eut les mains tranchées ; l'envoyé de Dieu dira : « Dieu lui a donné deux ailes à la place pour qu'il s'envole au Paradis. » Puis ce fut cAbd-Allâh b. Rawâha qui prit le commandement à sa place, et il fut tué. Alors ce fut Khâlid Ibn al-Walîd qui prit l'étendard et il battit en retraite avec les hommes... L'incursion de cAmr Ibn al-cAs en jumâdâ II de l'an 8 [sept.-oct. 629], vers Dhât-al-Salâsil[26], à dix jours de trajet de Médine. Puis l'envoyé de Dieu l'y envoya encore et le fit rejoindre par Abû-Bakr, cOmar, Abû-cUbayda b. al-Jarrâh, et des hommes éminents des *Muhâjirûn* et des *Ansâr...* L'étendard de cAmr était noir. Il rencontra les ennemis, les Qudâca alliés aux cAmila, aux Lakhm et aux Judhâm. Il les écrasa, en fit un massacre et prit du butin...

## 10. Mu'ta

Théophane, *Chronographia, PG* 108, col. 687-690; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 7, § 4.

Muhammad *(Mouamèd)* était mort, mais c'était lui qui avait désigné quatre émirs *(amêraious)* pour aller combattre ceux des Arabes qui étaient chrétiens[27]. Ils se dirigèrent vers une bourgade nommée Moucheôn dans laquelle commandait le Vicaire Théodoros[28]. Ils avaient l'intention de fondre sur les Arabes le jour de leurs sacrifices rituels[29]. Le Vicaire apprit

1056.Dhât-al-Salâsil, « point d'eau dans le territoire des Judhâm » : Yâqût, *Buldân,* III, 233, « al-Salâsil ». Le site est malaisément identifiable. Peut-être les sources islamiques ont-elles attribué à cette période une expédition qui eut lieu du temps de Mucâwiya, le calife omeyyade.

1057.Les Judhâm étaient dominants dans ce secteur. £/, II, 588a, « Djud-hâm ».

1058.*Moucheôn* n'a pas pu être identifiée. - Le *Bikarios* / Vicaire était en principe le haut fonctionnaire chargé des finances ; au besoin, il pouvait assumer un rôle militaire. F.-M. Abel, *Géographie,* II, 178-179.

1059.« Sacrifices rituels » traduit le mot *eidôlothusias,* littéralement « sacrifice aux idoles ». S'agissant d'Arabes chrétiens, l'indication semble contradictoire. En fait, que les Arabes chrétiens des confins syro-palesti-niens aient pu avoir gardé des coutumes rituelles venant du paganisme était chose connue des milieux ecclésiastiques grecs. La réalité en est

cela d'un Qurayshite nommé Koutabâ, qui était devenu son mercenaire[30]. Il rassembla tous les soldats qui gardaient le désert. Informé très exactement par le Saracene du jour et de l'heure à laquelle ils devaient fondre sur eux, il fondit lui-même sur eux à l'endroit appelé Mu'ta *(Mothous).* Il tua trois émirs et un grand nombre des hommes. Un émir du nom de Khâlid, qui était surnommé « Sabre de Dieu », s'échappa[31].

## 11. La victoire de Gaza

Théophane, *Chronographia, PG* 108, col. 689-690; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 7, §7.

AM 6124. Année 11 du roi des Perses Hormizd[32]. Cette année-là Abû-Bakr envoya quatre généraux. Ceux-ci, guidés par les Arabes, comme il a été dit, vinrent et prirent la

attestée, pour les périodes antérieures, par plusieurs textes des Pères de l'Église qui en dénonçaient les pratiques. Lemmonyer, « Le culte » (1910), p. 93-95.

1060.« Qurayshite » traduit le grec *Korasinos* « de la tribu de Quraysh » : c'est le même adjectif relatif qu'emploie Théophane ailleurs lorsqu'il parle de la tribu d'origine de Muhammad. Gênés par cette qualification, certains chercheurs ont supposé que *Korasinos* était une erreur de scribe qui aurait ainsi transcrit le terme *Sarakênos,* « Saracene ». Cette hypothèse ne s'impose pas. Nous savons qu'il pouvait y avoir des Qurayshites ou apparentés en Palestine : Zubayrî, *Nasab Quraish,* p. 10 et 12. - Orthographié *Koutabâ* dans le texte grec, le nom Qutba est connu de l'onomastique arabe ancienne.

1061.Khâlid, en grec *Chaledos;* il s'agit de Khâlid Ibn al-Walîd. - La relation de Théophane s'appuie sur des documents originaux sur de nombreux points. Mais ce texte semble dépendant de sources islamiques sur trois points : la désignation par Muhammad de quatre commandants - bien que trois d'entre eux ne soient pas nommés ; l'échappée de Khâlid et enfin le surnom « Sabre de Dieu » par lequel certaines désignaient ce dernier. - Pour une étude plus précise du texte de Théophane, cf. L.I. Conrad, « Theophanes » (1990), p. 21-26 et références.

1062.AM = Année du Monde, comput constitué à partir de la création du monde par Dieu. - Le roi perse Hormizd V fut assassiné par les troupes de Yazdagird III à l'issue d'une longue crise dynastique qui secoua les Sas-sanides depuis 628 et les victoires d'Héraclius, et au cours de laquelle plusieurs rois se succédèrent en quelques années.



*Hêra*[33] et toute la région de Gaza, passage vers le désert qui est en direction du mont Sinaï[34]. Sergios, venu difficilement de Césarée de Palestine avec un petit nombre de soldats, les affronta au combat [3]-\ Il fut tué le premier, ainsi que les 300 soldats. Ayant fait de nombreux captifs et s'étant emparés d'un butin abondant, (les Arabes) s'en retournèrent après leur brillante victoire[36].

## 12. Gaza et $^{c}$Araba

Balâdhurî, *Futûh,* p. 151-152. - Ci-dessus, chap. 7, §7.

On a dit[v] que le premier combat entre les musulmans et leur ennemi eut lieu à l'une des bourgades (proches) de Gaza appelée Dâthin[38]. Les musulmans s'affrontèrent au patrice de Gaza[39]. Ils se combattirent violemment. Puis Dieu Très-Haut fit triompher ses alliés, défit ses ennemis et en brisa les rangs. Cela, avant l'arrivée de Khâlid Ibn al-Walîd en Shâm[40]. Yazîd fils d'Abû-

1063.*Tên Hêran,* le Campement (de tribus arabes) installé près de Gaza, selon L.I. Conrad qui pense que le mot est un emprunt à l'arabe *al-hîra :* L.I. Conrad, « *Kai elabon tên Hêran* » (1987).

1064.L'importance de Gaza comme passage vers le Sinaï et l'Egypte est plus d'une fois évoquée par les géographes arabes. Par exemple Ya$^{c}$qûbî, *Buldân,* trad. p. 183.

1065.Sergios : même nom dans la version slave de la *Doctrina Jacobi;* « Fils de Yardan » selon

Thomas le Presbytre.

1066.Le texte de Théophane a été étudié depuis longtemps : De Goeje, *Mémoire* (1900), p. 33-34 ; Caetani, *Annali,* II, 1 (1907), p. 561-569, etc. ; plus récemment Mayerson, «The First Muslim Attacks » (1964), repr. *Monks, Martyrs* (1994), p. 156 *sq.* ; Conrad, *op.* ***cit.*** (1987).

1067.Origine de l'information non précisée.

1068.Localité non identifiée.

1069.Sous le nom générique de *bitrîq,* les sources arabes désignent le plus souvent le gouverneur byzantin d'une place ou d'une région. Créé au 4e siècle de notre ère par l'empereur Constantin, le patriciat était à l'origine une distinction honorifique, conférée à quelqu'un pour récompenser des services exceptionnels, et non pas, au moins en principe, une fonction administrative ou militaire particulière. La dénomination s'est ensuite banalisée.

1070.Khâlid Ibn al-Walîd, après les guerres de la *Ridda,* fut l'un des généraux de la conquête en Syrie jusqu'à sa mort en 21 H [642). Balâdhurî fait allusion ici au fait controversé que Khâlid aurait été envoyé tout





Sufyân poursuivit le patrice. Il apprit que se trouvait dans la ᶜAraba de Palestine [41] une troupe de Byzantins. Il y envoya Abû-Umâma al-Sudayy fils de ᶜAjlân al-Bâhilî. Celui-ci les attaqua, tua leur (chef) suprême et s'en alla[42]. Abû-Mikhnaf, à propos du jour de la ᶜAraba [4\] relate que six généraux byzantins étaient établis dans la ᶜAraba avec 3 000 hommes. Abû-Umâma se dirigea contre eux avec une grande troupe de musulmans, les mit en déroute et tua l'un des généraux. Puis il se lança à leur poursuite. Ils fuirent jusqu'à *Dubiya* (il s'agit *d'al-Dâbiya)*[44] et Abû-Umâma les défit. Les musulmans s'emparèrent d'un bon butin. Abû-Hafs al-Shâmî[45], qui le tenait d'anciens du *Shâm,* dit que le

d'abord en Mésopotamie, où il aurait conquis Hîra, puis aurait rejoint le *Shâm* en retraversant le désert, équipée « romantique » dont la réalité est discutable, selon P. Crone, *El,* IV, 961a-962a, « Khâlid b. al-Walîd » (1977); comp. Donner, *The Early Islamic Conquests* (1981), p. 119 *sq.*

1071.La dépression du Wâdî ᶜAraba est connue actuellement encore sous ce nom, entre l'extrémité méridionale de la mer Morte et l'extrémité septentrionale du golfe de ᶜAqaba. F.-M. Abel, *Géographie,* I, 81 ; 423-424 et *passim* ; *El,* I, 576, « ᶜAraba (Wâdî ᶜAraba) ». Selon la légende rapportée par Yâqût, Ismaël, fils d'Abraham, aurait grandi dans la ᶜAraba et en aurait adopté la langue, devenant l'ancêtre des Arabes appelés *Musta'riba* (« Arabisés » et non originellement de souche arabe). Yâqût, d'après une source différente de Balâdhurî, mentionne rapidement l'attaque de la ᶜAraba, mais ce combat, non daté, n'est pas précisément associé à la victoire de Gaza; Yâqût, *Buldân,* IV, 96b, « ᶜAraba » ; sur sa source d'information, Abû-1-Fath Nasr b. ᶜAbd-al-Rahmân, voir l'introduction de son ouvrage, p. II.

1072.Abû-Umâma [m. ± 86 H / 705] apparaît rarement dans les récits de conquête, mais davantage dans la littérature de *hadîth* ; Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* VII, 411-412 ; Ibn Hajar, *Isâba,* III, 339-341 ; Ibn ᶜAbd-al-Barr, *IstPâb,* II, p. 736 ; Ibn Hanbal, *Musnad,* V, 248-270. - « Leur (chef) suprême » *(ᶜazî-mahum)* : l'expression donne à penser qu'il s'agit de quelqu'un d'autre que le patrice. Il semble que l'épisode de la ᶜAraba constitue ici plutôt un raccord harmonisant avec l'information d'Abû-Mikhnaf qui le suit.

1073.Abû-Mikhnaf, ci-dessus, chap. 18, notice ns5.

1074.Localité non identifiée.

1075.Abû-Hafs al-Shâmî (le Syrien, ou al-Dimashqî, le Damascain) transmit des informations, dit-on, d'Abû-Umâma. Mais les auteurs postérieurs ne savaient pas bien qui il était et quel était son nom personnel, Abû-Hafs n'étant que sa *kunya* (« le père de Hafs »). Aussi se méfiaient-ils de ce qui venait de lui : Ibn Hajar, *Tahdhîb,* XII, 81 (nQ312).

premier combat des musulmans eut lieu dans la $^{c}$Araba. Avant cela, depuis le moment où ils avaient quitté le Hedjâz, ils n'étaient passés dans aucun endroit du territoire entre le Hedjâz et le lieu de ce combat qu'ils ne l'aient soumis et s'en soient emparés sans combat.

• Yâqût, *Buldân,* II, 417b, « Dâthin ».

*Dâthin :* secteur proche de Gaza, dans les circonscriptions de Palestine, dans le *Shâm.* Ce fut là que les musulmans affrontèrent les Byzantins, et ce fut le premier combat entre eux. Ahmad Ibn Jâbir (= Balâdhurî) a dit : « Lorsque Abû-Bakr en eut fini avec les gens de la *Ridda* [46], il désigna trois chefs de corps de troupes, dans l'ordre (hiérarchique) : Abû-Sufyân, Shurahbîl Ibn Hasana[47] et $^{c}$Amr Ibn al-$^{c}$As. Ils partirent au *Shâm.* Le premier combat entre les musulmans et leur ennemi eut lieu à l'une des bourgades (dépendant) de Gaza, nommée Dâthin. Les infidèles les combattirent ; puis Dieu fit triompher les musulmans, cela en l'an 12 [634 après J.-C.].»

## 13. Sophronios. Sermon de Noël de 634

• *PG* 87, trad. lat. col. 3201-3212; trad. A.-L. de Prémare, Ci-dessus, chap. 8, § 2.

*PG* 87, 3205 D.

Nous, cependant, à cause de nos innombrables péchés et de nos très graves erreurs, nous sommes devenus indignes de contempler ces choses. Il nous est interdit d'aller là-bas (= à Bethléem), d'y faire tendre notre course et d'y être effectivement présents ; à contrecœur et contrairement à nos vœux, nous sommes contraints de rester chez nous ; non certes que nous soyons sous

1076. La *Ridda,* ci-dessus, chap. 6.
1077. Dans Balâdhurî, *Futûh,* p. 149-150, le nom du premier des trois généraux arabes n'est pas Abû-Sufyân, mais KMlid Ibn Sa$^{c}$îd b. al-$^{c}$As b. Umayya, de la famille des Omeyyades comme lui. - Shurahbîl b. Hasana fut l'un des généraux des guerres de la *Ridda* et de la conquête de la Syrie-Palestine. Il mourut de la peste à Emmaus en 18 H [639] ; *El,* IX, 528a.





l'astreinte d'entraves physiques, mais c'est par la terreur des Saracènes ** que nous sommes arrêtés.

• *PG* 87, 3206 AC.

C'est ici vraiment que nous sommes à l'exemple du premier de notre genre (humain), notre premier père Adam qui fut malheureusement proscrit de la demeure du Paradis... [...]
Ainsi nous aussi en ce jour nous sommes punis. Car la cité de Bethléem qui a accueilli Dieu étant pourtant toute proche, il ne nous est même pas permis de nous y rendre. Ce n'est pas cette épée flamboyante et tournoyante du Paradis que nous avons à considérer[49], mais le glaive barbare et sauvage des Saracènes, dégainé et plein d'une cruauté véritablement diabolique. Car ce glaive qui tournoie redoutablement, tendu et aspirant au carnage, nous exclut de cette bienheureuse vision et nous contraint à rester chez nous, nous empêchant d'aller plus avant. Mais bien que l'arme des Agarenes tournoie maintenant autant que cette épée qui, autrefois, gardait l'entrée du Paradis, si

nous le voulions, c'est-à-dire si, nous tournant vers un Dieu né pour notre cause, nous le recherchions de tout cœur par le zèle de nos bonnes actions, tout redeviendrait paisible et doux comme ce l'était auparavant.

• *PG* 87, 3207 BC.

C'est pourquoi, si nous accomplissons la paternelle volonté (du Christ), si nous tenons fermement la foi vraie et orthodoxe, nous écarterons facilement le glaive des Ismaélites, nous détournerons de nous l'arme des Saracènes, nous briserons l'arc des Agarenes, et nous pourrons, après un temps qui ne sera pas long à venir, contempler la divine Bethléem, et en considérer les choses admirables.

1078.Saracènes, Agarenes, Ismaélites : ci-dessus, chap. 2, § 1.
1079.*Genèse* 3, 24.





• *PG* 87, 3212 BC.

En effet, à l'instar des Philistins autrefois[50] comme il a été dit (plus haut), les Agarènes impies occupent une position qui est tout près de l'illustre Bethléem. Cela ne permet en aucune façon de s'y rendre, car la menace de meurtre et de mort pèse sur celui qui oserait, en sortant de cette sainte cité, s'approcher de la divine et précieuse Bethléem. C'est pourquoi, enfermés entre les portes de cette ville, c'est rassemblés dans ce temple divin de la Mère de Dieu[51] que nous célébrons publiquement, et non sans tristesse, la solennité de ce jour et de cet anniversaire.

## 14. Conquête de Jérusalem

Ci-dessus, chap. 8, § 3 ; trad. A.-L. de Prémare

**a) Aelia**

Balâdhurî, *Futûh,* p. 188-189.

Après avoir conquis Qinnasrîn et ses alentours en l'an 16 [637 après J.-C], Abû-[c]Ubayda rejoignit [c]Amr Ibn al-[c]As qui était en train de faire le siège d'Aelia qui est Bayt al-Maqdis. On dit qu'Abû-[c]Ubayda envoya [c]Amr Ibn al-[c]As d'Aelia à Antioche, dont les habitants avaient trahi, pour la reconquérir, puis que [c]Amr revint et resta là deux ou trois jours. Puis la population d'Aelia demanda à Abû-[c]Ubayda la sauvegarde et la paix aux mêmes conditions que les habitants des autres villes du *Shâm* (la Syrie-Palestine) : paiement du tribut de capitation *(jizya),* de l'impôt foncier *(kharâj),* et acceptation de ce que les autres (villes du *Shâm)* avaient accepté, à la condition que ce soit [c]Omar Ibn al-Khattâb lui-même qui vienne conclure l'acte. Abû-[c]Ubayda écrivit donc à [c]Omar pour lui faire part de cela. [c]Omar arriva et demeura à Jâbiya venant de Damas, puis il alla à Aelia. Il décida de (l'acte de) paix et leur en donna un rescrit. La conquête d'Aelia eut lieu en l'an 17 [638][52]. Mais on a relaté la conquête d'Aelia d'une autre façon :

1080.*2 Samuel* 5, 17-25.
1081.Sainte-Marie-la-Neuve. F.-M. Abel, *Histoire* ( 1952), p. 397.
1082.Les informateurs directs de cette première relation sont « des Anciens *(mashâyikh)* faisant partie des gens de science ».

al-Qâsim Ibn Sallâm m'a rapporté que cAbd-Allâh lui avait rapporté, d'après al-Layth Ibn Sacd qui le tenait de Yazîd Ibn Abî-Habîb [s] : cOmar Ibn al-Khattâb, qui était alors à Jâbiya, envoya Khâlid Ibn Thâbit al-Fahmî vers Bayt al-Maqdis[54] à la tête d'une armée. Il combattit les (gens d'Aelia). Ils acceptèrent de lui payer quelque chose pour garder leur citadelle tandis que les musulmans auraient l'extérieur de la ville. cOmar vint et donna son accord puis il retourna à Médine *[5S]*.
Hishâm Ibn cAmmâr m'a rapporté d'après al-Walîd, d'après al-Awzâcî[56]: Abû-Ubayda conquit Qinnasrîn et sa région (en Syrie). Puis il vint en Palestine et campa devant Aelia. Ils lui demandèrent la paix. Il la leur accorda en l'an 17 [638-9], à condition que cOmar vienne et qu'il ratifie cela et qu'il leur en donne un écrit[57].

### b) Bayt al-Maqdis

Bakrî, *Mucjam,* II, 827, « Sakhra ».

Abû-cUbayd[58] a rapporté que lorsqu'il fut investi du gouvernement, "Omar Ibn al-Khattâb alla visiter les gens du *Shâm.* Il s'établit à Jâbiya et il envoya un homme de la tribu des Jadîla[59] à Jéru-

1083.al-Layth Ibn Sacd [m. 791 / 175 H], transmetteur de traditions, né et mort en Egypte. Il fut une référence notamment pour l'histoire de la conquête de l'Egypte. Il était d'origine persane, et « client » de la tribu arabe des Fahm ; cf. Ibn Hajar, *Tahdhib,* V1I1,412-417 (nQ834). C'est à un général appartenant aux Fahm qu'est attribuée ici la conquête de Jérusalem. - Yazîd Ibn Abî Habîb, mufti d'Egypte [m. 128 H / 745-6]. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* XI, 278-279 (n9515).
1084.Nom arabe de Jérusalem.
1085.Il n'est pas précisé s'il vint à Jérusalem même.
1086.al-Awzâcî [m. 157 H / 774], principal représentant de l'ancienne école syrienne de jurisprudence islamique ; *El,* I, 795b-796b, « al-Awzâcî ». Les questions légales concernant *lejihâd* constituaient l'un de ses centres d'intérêt particulier.
1087.Il n'est pas précisé s'il vint à Jérusalem même. La relation qui suit concerne le passage de cOmar à un autre endroit que Jérusalem.
1088.Abû-cUbayd al-Qâsim Ibn Sallâm [m. 224 H / 838], voir chap. 18, notice nc6.
1089.Jadîla : fraction de tribu rattachée aux Qays, dont faisaient partie aussi les Fahm. *LA,* rac. JDL. Cf. ci-dessus, texte 14a : selon une informa-





salem *(Bayt al-Maqdis).* Celui-ci la conquit (sans combat et) sur la base d'un traité de paix. Il avait avec lui Kacb al-Ahbâr. Il lui dit : « Abû-Is'hâq[W)], connais-tu l'emplacement du Rocher? - Mesure à partir de la muraille proche de la vallée de Jahannam [61] tant et tant de coudées, puis creuse et tu le trouveras. » À cette époque, c'était une décharge publique. Ils creusèrent, et le Rocher leur apparut[62].

## 15. cOmaràAelia...?

Théophane, *Chronographia, PG* 108, col. 693-694; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 8, § 3.

Année du Christ 627 [6-\] En cette année, cOmar fit une expédition en Palestine et, ayant assiégé la ville sainte durant deux ans, il en prit possession à la suite d'un traité *(logô).* Sophronios, évêque *(archiereus)* de Jérusalem, avait reçu sa parole assurant la sauvegarde de toute la Palestine. cOmar entra donc dans la ville sainte, habillé de vêtements sales et déchirés en poil de chameau. Faisant montre d'une hypocrisie diabolique, il demanda de voir le Temple des juifs, celui construit par Salomon, et qu'en soit fait un oratoire pour son impiété. Voyant cela, Sophronios **dit** : « C'est vraiment l'abomination de la désolation annoncée par le prophète Daniel et qui s'installe dans un lieu saint ! *»*[M]

tion, celui qui conquit Jérusalem était des Fahm. L'information sur l'homme des Jadîla sera reprise par Ibn al-Murajjâ dans *Fadâ'il* et par Ibn cAsâ-kir dans *TD,* cités par Busse, « cOmar's Image » (1986), p. 154, n. 14. Sur ces deux auteurs, ci-dessus, chap. 18, notices nQ 18 et 31.

1090.« Père d'Isaac » : le nom complet est Abû-Is'hâq Kacb Ibn Mâtic b. Haysûc (ou Haynûc), dit Kacb al-Ahbâr.

1091.*Jahannam* qui, dans les textes religieux, désigne la Géhenne du châtiment eschatologique. Bakrî ne le cite en tant que toponyme que dans ce récit. Voir aussi Yâqût, *Buldân,* IV, 178a-b, dans l'article « cAyn Sulwân ». Dans les textes bibliques, il s'agit de « la vallée de Ben-Hinnom ou simplement vallée de Hinnom, hébreu *Gêy-Hinnom,* d'où *Gehennam,* Géhenne ».

1092.Bakrî ajoute à cette première information un court récit reproduit ci-après, texte n- 18b.

1093.Le comput de Théophane est décalé de plus de dix ans en arrière par rapport au comput usuel.

1094.Phrase tirée du sermon antérieur de Sophronios sur la *Théophanie* et qui se référait à *Daniel* 11,31 et à l'évangile de *Matthieu* 24, 15.





Versant des larmes abondantes, ce champion se lamenta sur le peuple chrétien.

Comme cOmar restait là, le patriarche l'invita à recevoir en présent de sa part une étoffe de lin et un habit à revêtir, mais lui se refusait à les endosser. À grand-peine il le persuada de les porter en attendant que ses vêtements habituels soient lavés. Ensuite, ayant récupéré ses vêtements lavés, il rendit les autres à Sophronios 6\

Ayant exhaussé encore l'Eglise des Jérusalémites par ses paroles et ses actes dans ces circonstances de malheur, Sophronios décéda, après avoir remporté des trophées contre Héraclius et les déviations de ses partisans monothélites et Sergios et Pyrrhus [66]. La même année, cOmar envoya cIyâd (Ibn Ghanm)[67] en Syrie, lequel soumit toute cette province aux Saracènes.

## 16. ...ou cOmarà Eilat?

Tabarî, *Târîkh,* I, 2522. - Récit parallèle, Balcami-Zotenberg p. 184-185. - Ci-dessus, chap. 8, § 3.

[...] d'après Sayf (Ibn cUmar)[68] le tenant d'Abû-cUthmân, d'Abû-Hâritha et d'al-Rubayc qui ont dit : 'Omar quitta Médine, y laissant cAlî pour lieutenant. Les Compagnons sortirent avec lui et ils cheminèrent rapidement. Il avait pris l'itinéraire d'Eilat *(Ayla)*[69]*.* Arrivé à proximité (d'Ayla), cOmar s'écarta du chemin, suivi par son jeune domestique, et il s'accroupit pour uriner. Puis il revint et monta le chameau de son domestique, sur la selle duquel était une peau placée à l'envers[70], et il donna son chameau pour monture à son domestique. Lorsque

1095.L'archidiacre Théodore, contemporain de Sophronios, ne parle pas de cOmar. Ci-dessus, chap. 8, § 5.

1096.Deux patriarches de Constantinople successifs. Sur la contioverse christologique du monothélisme, Maraval, *Le Christianisme* (1997), p. 428 *sq.*

1097.Un des généraux d'Abû-cUbayda : Balâdhurî, *Futûh,* p. 190. cIyâd sera un des généraux importants de la conquête en Haute-Mésopotamie (Djezireh) ; ci-dessus, chap. 9.

1098.Ci-dessus, chap. 18, notice nQ48.

1099.Sur le golfe de cAqaba, étape sur le chemin de la Palestine en venant du Hedjâz ; Balâdhurî, *Futûh,* p. 150.

1100.*Farw,* peau d'animal que l'on a laissée garnie de ses poils externes.





les premières personnes venues au-devant de lui le rencontrèrent, elles dirent : « Où est le

commandeur des fidèles ? - Il est devant vous », leur répondit ᶜOmar. Il voulait parler de lui-même, mais ces gens, le dépassant, partirent au-delà, « devant eux ». Quant à lui, il arriva à Ayla et s'y installa pour l'étape. On dit alors à ceux qui l'avaient rencontré : « Mais le commandeur des fidèles est déjà entré à Ayla et s'y est installé pour l'étape ! » ; alors ils s'en retournèrent et vinrent le trouver. [...] d'après Sayf, le tenant de Hishâm Ibn ᶜUrwa qui le tenait de son père[71] : Lorsque ᶜOmar arriva à Ayla (= Eilat) avec ses compagnons qurayshites et médinois[72], il remit à l'évêque[73] sa tunique de coton épais ; la partie postérieure en était toute déchirée car il avait été assis dessus tout au long du chemin. Il lui dit : « Fais-la laver et raccommoder. »[74] L'évêque s'en alla avec la tunique et la fit raccommoder. Il lui en fit confectionner une autre semblable et s'en retourna pour la remettre à ᶜOmar. « Qu'est-ce que cela? demanda ᶜOmar. - Ceci, c'est ta tunique que j'ai fait laver et raccommoder; quant à cela, c'est un vêtement dont je te fais cadeau », répondit l'évêque. ᶜOmar examina ce vêtement et passa la main dessus ; puis il revêtit sa propre tunique et rendit l'autre à l'évêque en disant : « La mienne fait mieux l'affaire pour absorber la sueur. » [75]

1101.ᶜUrwa et son fils Hishâm, ci-dessus, chap. 18, notice nᵉ58.
1102.Littéralement les Émigrés *(Muhâjirûn)* et les Auxiliaires *(Ansâr).*
1103.Selon la littérature *d'Expéditions,* l'évêque d'Eilat nommé Yûhan-nâ Ibn Ru'ba avait déjà fait allégeance à Muhammad au temps de son expédition vers Tabouk, et il s'était soumis à l'impôt de capitation *(jizya).* Ibn Hishâm, *Sîra,* II, 525 ; Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* I, 277, 289-290; al-Wâqidî, *Maghâzî,* III, 1031-1032 ; repris en Balâdhurî, *Futûh,* p. 79-80, 92.
1104.Littéralement « Lave-la et raccommode-la ».
1105.Suit une évocation de ᶜOmar, arrivé à Jâbiya. De Goeje, *Mémoire* (1900), p. 159, à la suite de Wellhausen, disait que Ayla(t), dans ce texte, était une corruption orthographique de *Îliya* (Aelia), et que le récit confirmait celui de Théophane sur la rencontre entre Sophronios et ᶜOmar. Une simple lecture du texte dans son contexte et à sa place dans l'ouvrage de Tabarî suffit à indiquer qu'il s'agit bien d'Eilat et non de Jérusalem-Aelia. Les récits de Tabarî sur Aelia-Jérusalem font partie d'un autre ensemble, *Târîkh,* I, 2402 *sq.*





## 17. Fragments des « Chapitres » de Rabbi Eliezer[76]

Trad. Ouaknin-Smilévitch. - Ci-dessus, chap. 8, §4.

### a) Quatre royaumes[77]

*Rabbi Eliezer,* 28 ; trad. p. 164.

Rabbi Akiba dit : Lors de l'alliance « entre les morceaux », le Saint, béni soit-Il, montra à Abraham notre père la domination et la chute des quatre royaumes, selon les mots : « Il lui dit : Prends-moi une génisse de trois ans », il s'agit du quatrième royaume, le royaume d'Edom (= l'Empire romain), qui est comme une génisse méprisée. « Et une chèvre de trois ans », c'est le royaume de Grèce, selon le verset : « Le bouc grandit beaucoup » *[Daniel* 8, 8]. « Et un bélier de trois ans », c'est le royaume de Médie et de Perse. « Une tourterelle », c'est les enfants d'Ismaël... «Et un jeune pigeon», c'est les enfants d'Israël qui sont comparés au jeune pigeon, ainsi qu'il est dit : « Ma colombe, dans les fentes des rochers » *[Cantique des cantiques 2,* 14], et un autre verset indique : « Une seule est ma colombe, ma parfaite » *[ibid.* 6, 9].

### b) Israël et Ismaël[7S]

*Rabbi Eliezer,* 30; trad. p. 181-182.

Balaam dit : Le Saint, béni soit-Il, a posé Son Nom sur Israël et sur Ismaël. Et puisque le Saint,

béni soit-Il, a mis sur le même plan les noms d'Ismaël et d'Israël, malheur à celui qui vivra en ces jours ainsi qu'il est dit : « Malheur à celui qui vivra (à l'époque) de celui qui porte le (nom) El. » [79]

1106.Ci-dessus, chap. 18, notice n-46. On situe la date de ces fragments aux alentours de 700 de notre ère.

1107.À propos du livre de la *Genèse* 15, 9 où Dieu s'adresse à Abraham en vue du rite de l'alliance : « Il (Dieu) lui dit : "Procure-moi une génisse de trois ans, une chèvre de trois ans, un bélier de trois ans, une tourterelle et un pigeonneau, etc." »

1108.A propos des oracles de Balaam, *Nombres,* chap. 22 à 24, et commentaires dans le *Talmud de Babylone,* Sanhédrin, 106a.

1109.« Israël *(Yisrâ-'El)* » signifie « Dieu combattra », suite au combat de Jacob avec l'Ange, ou avec Dieu lui-même : *Genèse* 32, 29 ; *Osée* 12,





Rabbi Ismaël dit : Dans l'avenir, à la fin des temps, les enfants d'Ismaël accompliront quinze choses dans le pays, à savoir : ils mesureront le pays avec des cordes ; ils transformeront un cimetière en enclos pour le petit bétail et en un tas de fumier; ils mesureront de ces (cordes) et avec elles les sommets des montagnes ; le mensonge augmentera ; la vérité disparaîtra ; la loi s'éloignera d'Israël; les perversions se multiplieront en Israël; un ver cramoisi viendra parasiter la laine ; papier et plume pourriront ; le rocher de la royauté sera défiguré ; ils reconstruiront les villes détruites ; ils déblaieront les routes ; ils planteront des jardins et des vergers ; ils colmateront les brèches des murs du Temple ; ils construiront un édifice dans le Saint ; et à la fin, deux frères se lèveront l'un contre l'autre, en princes. À leur époque, se dressera le rejeton de David, selon le verset : « Au temps de ces rois, le Dieu des cieux suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit et ce royaume ne passera pas à un autre peuple, il pulvérisera et anéantira tous les autres royaumes, il subsistera pour toujours » *[Daniel* 2, 44].

Rabbi Ismaël ajouta : Les enfants d'Ismaël sont destinés à faire trois guerres de destruction à la fin des temps, ainsi qu'il est dit : « Car devant les épées, on a pris la fuite, devant l'épée dégainée, devant l'arc tendu, devant la rigueur du combat » *[haïe* 21, 15]. Il n'est point d'épée sinon pour la guerre, et il y en aura une dans la forêt d'Arabie, ce qu'exprime : « Devant l'épée dégainée » ; une autre dans la mer, ainsi qu'il est dit : « Devant l'arc tendu » ; et une troisième, dans la grande cité de Rome, qui sera plus dure que les deux autres, selon les mots : « Devant la rigueur du combat ». De là, le fils de David éclora et il assistera à la destruction des uns et des autres. Alors il ira en terre d'Israël, selon le verset : « Qui est donc celui qui arrive d'Edom, de Bosrâ, en habit écarlate ? Il est magnifique en son vêtement, il se redresse dans la plénitude de sa force. C'est moi qui parle avec justice, qui me montre grand pour sauver » *[haïe* 63, 1].

4-5 ; « Ismaël *(Yishma$^{c}$-'El)* » signifie « Dieu entend », car il a entendu Hagar lors de sa fuite au désert : *Genèse* 16, 11 [note d'A.-L. de Prémare].





## 18. $^{c}$Omar et Ka$^{c}$b al-Ahbâr à Jérusalem

Ci-dessus, chap. 8, §6; trad. A.-L. de Prémare.

**a) La tour de David et le mont du Temple**

Tabarî, *Târîkh,* I, 2408-2409 ; trad. A.-L. de Prémare.

De Rajâ' Ibn Haywa[80], qui le tenait d'un témoin : Lorsque ᶜOmar arriva de Jâbiya à Aelia et qu'il s'approcha de la porte de l'oratoire *(masjid),* il dit : « Surveillez-moi Kaᶜb. »[81] Lorsque la porte s'ouvrit devant lui, il dit : « Me voici, mon Dieu, me voici, avec ce que tu aimes de mieux ! » [K] Puis il se dirigea vers la salle, le palais de David[83]. C'était la nuit. Il y pria et l'aube ne tarda pas à monter. Il ordonna au muezzin d'annoncer la prière (de l'aube). Il s'avança et dirigea la prière des assistants ; il leur récita la sourate *Sâd [Coran* 38] et, au cours de cette récitation, il se prosterna. Puis il se releva et, en second lieu, leur récita le début de la sourate *Les Fils d'Israël [Coran* 17J[84]. Puis il fit l'inclination et s'en alla. Puis il dit : « Amenez-moi Kaᶜb (al-Ahbâr). » On le lui amena. Il lui dit : « À ton avis, où ferons-nous le lieu de prière ? » Il répondit : « En direction du Rocher. » ᶜOmar lui dit : « Par Dieu, Kaᶜb, tu te conformes au judaïsme, car je t'ai vu enlever tes sandales. » Kaᶜb lui dit : « Je voulais le fouler de mes pieds nus. » ᶜOmar lui dit : « Je t'ai bien vu. Mais non ! nous ferons le lieu de prière à la partie antérieure du Rocher, de la même façon que l'envoyé de Dieu a fait l'orientation de la prière *(qibla)* de ses mosquées dans

1110.Rajâ' Ibn Haywa [m. ± 730]. Sur ce transmetteur, Ibn Saᶜd, *Tahaqât,* VII, 454-455 ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* III, 229-230 ; Suyûtî, *Huffâz,* p. 45 (n-100). Ibn Qutayba s'y réfère, par exemple *ᶜUyûn,* I, 54 ; IV, 113.

1111.Kaᶜb al-Ahbâr, le rabbin juif semi-converti.

1112.« Me voici, mon Dieu, me voici » : formule antique du pèlerinage au sanctuaire païen de La Mecque, toujours en usage dans le pèlerinage islamique. L'additif « avec ce que tu aimes de mieux » était autrefois la particularité de ceux qui vouaient un culte à l'idole nommée Dhû-1-Kha-lasa; Ibn Habîb, *Muhabbar,* p. 312 *in fine.*

1113.*Mihrâb Dâwud,* cf. *Coran* 38, 21 ; trad. R. Paret : *Palast* ; sur le sens antique du mot *mihrâb,* voir *El,* **VII,** 7a-b, « Mihrâb » ; Robin, *LArabie antique* (1991), p. 152-155. Voir également Busse, «The Tower» (1994).

1114.Ci-dessous, textes nᵒ 19 et 20, et notes.





leur partie antérieure[B]. Va donc ! Ce n'est pas vers le Rocher que nous avons reçu l'ordre (de nous orienter) mais vers la Kaᶜba. » Il établit donc l'orientation de la prière en avant du Rocher. Puis il se releva de son lieu de prière et alla vers une décharge publique sous laquelle les Byzantins avaient enseveli le Temple *(Bayt al-Maqdis)* du temps des Fils d'Israël. Lorsqu'il y alla, on lui en dégagea une partie, laissant la plus grande partie ensevelie. Il dit : « Ô hommes, faites comme je fais. » Il se mit en position assise (les mains sur les genoux) devant ses fondations, et il fit de même devant une des ouvertures de ses cavités. Il entendit derrière lui le cri : « Allah est très grand ! *(Allah akbar).»*™ Or il n'aimait pas les comportements déplacés en quoi que ce fût. Il dit : « Qu'est-ce que cela? » On lui dit : « C'est Kaᶜb qui a crié *Allah akbar* et les gens ont fait de même. » Il dit : « Amenez-le-moi. » On le lui amena. Ka°b dit : « Commandeur des fidèles, depuis cinq cents ans un prophète avait annoncé ce que ru as fait. - Comment cela? » demanda-t-il. Il dit : « Les Romains ont attaqué les Fils d'Israël et leur ont succédé au pouvoir, et ils ont enseveli le Temple. Puis sont venus leurs successeurs. Ceux-ci n'ont pas tardé à être attaqués par les Perses, lesquels ont opprimé les Fils d'Israël. Puis les Byzantins *(Rûm)* ont pris leur place jusqu'à ce que tu sois investi du pouvoir. Or Dieu avait envoyé un prophète sur la décharge publique et ce prophète avait dit : "Réjouis-toi, Jérusalem, le Sauveur *(al-Farûq)* viendra à toi et te nettoiera de tout ce qui te recouvre." Et un prophète avait été envoyé à Constantinople. Il s'était tenu debout sur la colline et avait dit : "Ô Constantinople, qu'ont fait tes gens de mon Temple ! Ils l'ont détruit et t'ont assimilée toi-même à mon Trône ; et ils se sont mis à la première place à mon détriment. J'ai décidé de faire un jour de toi une terre désolée où personne ne se réfugiera, et où

l'on ne se mettra plus à l'abri sous le couvert de Qédar, de Saba' et de Wadân, car le soir ne leur surviendra pas qu'il n'en reste rien." » ^

1115.*Qibla :* orientation d'une mosquée, marquée par une niche qui sera désignée sous le nom de *mihrâb.*

1116.Formule connue, à la fois pour le début de la prière rituelle, prononcée d'abord par l'imâm puis répétée par les fidèles, et comme cri de guerre et de triomphe.

1117.Cf. *Zacharie* 9, 9 et *Isaïe* 62, 11 ; *Ézéchiel,* chap. 26-28, en particulier 27, 12-24.





**b) La mosquée sur le mont du Temple**

Bakrî, *Mucjam,* II, 827, « Sakhra », additif au récit du texte ne 14b.

cOmar dit à Ka°b : « Où penses-tu que l'on pourrait faire la mosquée ?» - ou bien il a dit : « la *qibla* ? ». - « Derrière le Rocher, répondit-il ; ainsi tu réuniras (en une seule) les deux *qibla,* celle de Moïse et celle de Muhammad. - Tu te conformes au judaïsme, Père d'Isaac, lui dit cOmar. La meilleure des mosquées, c'est celle qui sera devant le Rocher. » Il la construisit donc devant la mosquée[88].

## 19. Les Fils d'Israël[89]

*Coran* 17, 2-8 ; trad. A.-L. de Prémare.

1118.[•••] [9°]

1119.Nous avons apporté l'Écriture à Moïse et Nous en avons fait une direction pour les Fils d'Israël (leur disant) : Ne prenez point d'autre protecteur que Moi[91],

1120.(vous), descendance de ceux que nous avons portés (sur l'Arche) avec Noé ; celui-ci fut un serviteur plein de reconnaissance.

1121.Dans l'Écriture Nous décrétâmes pour les Fils d'Israël : Oui, vous porterez la perversion sur la Terre deux fois, et deviendrez très puissants et orgueilleux.

1122.Pour l'accomplissement de la menace, la première fois, Nous envoyâmes contre vous des serviteurs à nous, doués d'une force terrible, qui pénétrèrent partout dans le territoire. Ainsi s'accomplit la menace[92].

1123.Cf. ci-dessus, chap. 8, §5.

1124.*Banû Isrâ'îl,* le premier nom de la sourate 17.

1125.Ci-dessous, texte *n-* 20 et note.

1126.L'unité stylistique du texte sur *Les Fils d'Israël* est assurée, premièrement, par le fait que le discours y est attribué à Dieu parlant à la première personne du pluriel, le « Nous » de majesté ; et deuxièmement par la sonorité *an* à la fin de chaque verset.

1127.Si l'on met le verset 5 sur « la première fois » en relation avec le verset 7 sur « la seconde fois », il s'agirait, au verset 5, de la campagne de Nabuchodonosor, roi de Babylone [604-562 avant J.-C.j, qui se termina par





1128.Ensuite c'est en votre faveur que Nous fîmes tourner l'attaque, vous munissant de biens et d'enfants, vous rendant capables bien plus qu'eux de vous mobiliser en nombre[93].

1129.*Le bien ou le mal que vous faites, c'est à vous-mêmes que vous le faites*[94]. Mais la menace se réalisa la seconde fois, de sorte qu'ils vous affligèrent honteusement et pénétrèrent dans le Temple comme ils y avaient pénétré la première fois, et ils détruisirent les lieux où ils étaient entrés [95].

1130.*Peut-être votre Seigneur vous prendra-t-il en pitié*[96]. Et si vous récidivez, Nous récidiverons, car Nous avons fait de la Géhenne une prison pour les infidèles.

20. Le voyage **de nuit**

*Coran* 17, 1 *(al-Isrâ');* trad. A.-L. de Prémare.

1. Gloire [c'est un tiers qui parle] à celui qui fit voyager de nuit son serviteur du sanctuaire sacré au sanctuaire le plus éloigné dont Nous [c'est Dieu qui parle] avons béni le pourtour, afin de lui faire voir nos signes. Il est [c'est un tiers qui parle] Celui qui entend et qui voit[97].

l'occupation de Jérusalem, la destruction du Temple et la déportation des Fils d'Israël à Babylone ; cf. 2' *Livre des Rois,* chap. 24 et 25. Le Temple sera reconstruit au retour d'exil des juifs de Babylone sous la direction de Zorobabel [520-515 avant J.-C.].

1131.On peut y voir une allusion à l'insurrection victorieuse des Macca-bées contre le roi grec Antiochos IV qui, en 167 avant J.-C, avait occupé la Judée et profané le Temple.

1132.La phrase est mise ici en italique car elle rompt la continuité du discours. Il s'agit peut-être d'une interpolation.

1133.Cette seconde fois peut concerner l'occupation romaine en 70 de notre ère et la destruction du Temple, lequel avait été entièrement rénové par Hérode le Grand [37-4 avant J.-C.].

1134.Faisant passer un discours où c'est Dieu qui parle à une incise où c'est un tiers qui s'exprime, cette phrase fait penser à une interpolation.

1135.Ce fragment, dans le Coran actuel, précède la péricope sur les *Fils d'Israël* traduite dans le texte ci-dessus, n'-19. La fin du verset ne comporte pas la sonorité *an,* contrairement aux versets de celle-ci. Il passe alternativement du discours attribué à un tiers à un discours attribué à Dieu. Il s'agit donc d'un verset initialement autonome par rapport au





## 21. Rêsh-[c]Aynâ / Ra's-[c]Ayn

Balâdhurî, *Futûh,* 242-243 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 9, §4.

al-Wâqidî disait ceci, qu'il tenait de quelqu'un qui avait entendu Is'hâq b. Abî-Farwa qui le tenait d'Abû-Wahb al-Jayshânî Day-lam b. al-Muwassa[c] :

[c]Omar b. al-Khattâb écrivit à [c]Iyâd, lui ordonnant d'envoyer [c]Umayr b. Sa[c]d à [c]Ayn-al-Warda [%]. Il l'envoya donc et envoya des avant-gardes devant lui. Celles-ci attaquèrent une population d'agriculteurs et s'emparèrent de troupeaux appartenant à l'ennemi. Puis les habitants de la ville en fermèrent les portes, disposèrent des catapultes. Il y eut de nombreux morts parmi les musulmans du fait des pierres et des flèches. L'un de ses patri-

reste, auquel il a été juxtaposé, peut-être, à l'époque de [c]Abd-al-Malik ; voir ci-dessus, chap. 15, § 8, et ci-dessous, texte n[2]51 et n. 253.

Selon l'explication traditionnelle, il évoque un voyage de nuit mystérieux qu'aurait accompli Muhammad avant qu'il ne s'établisse à Yathrib. transporté en esprit par Dieu, ou physiquement par le cheval mythique Burâq, de la Ka[c]ba de La Mecque jusqu'au lieu saint de Jérusalem. D'où le nom *al-Isrâ'* (« Le Voyage nocturne ») qui fut donné par la suite à la sourate entière en concurrence avec celui de *Banû Isrâ'îl.*

Le thème du voyage nocturne n'apparaît pas dans le récit transmis de Rajâ' par Tabarî. Celui-ci ne cite que le titre *Les Fils d'Israël.* Le verset 1 de la sourate actuelle ne serait dans la logique du récit de Rajâ',

centré sur $^c$Omar, que si on l'interprétait comme faisant allusion à celui-ci venant avec ses troupes de la « mosquée sacrée » du prophète à Médine au sanctuaire le plus éloigné, celui de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, ce verset semble avoir une histoire singulière ; cf. Wansbrough, *Quranic Sîudies* (1977), p. 67-70.

Quant à la tradition narrative du voyage nocturne de Muhammad, elle fera, par la suite, l'objet de nombreux développements.

98. $^c$Ayn-al-Warda, « La Source du Rosier », est identifiée par le géographe Yâqût comme étant Ra's-$^c$Ayn (calque du syriaque Rêsh-$^c$Aynâ, en grec *Resaina),* sur le Khabûr, affluent de l'Euphrate, entre Harrân et Nisi-be ; c'est actuellement un village sur la frontière entre la Syrie et la Turquie. La région était riche et peuplée en raison de l'abondance de ses sources; Yâqût, *Buldân,* IV, 180a, « $^c$Ayn al-Warda»; III, 13b-14b, « Ra's-$^c$Ayn » ; *El,* VIII, 448a-449b, « Ra's-al-$^c$Ayn ».





ciens, du haut des remparts, les insulta en leur disant : « Nous ne sommes pas comme ceux que vous avez rencontrés (jusqu'à présent). » La ville fut occupée par la suite, sur des conditions de paix. "

## 22. Harrân et Édesse / al-Ruhâ

Balâdhurî, *Futûh,* 239-240 ; trad. A.-L. de Prémare. - Cf. ci-dessus, chap. 9, § 3 et 4.

Puis, dit-on, $^c$Iyâd partit vers Harrân. Il établit son camp à Bâjaddâ [10°] et envoya son avant-garde. Les habitants de Harrân leur en fermèrent les portes. Lorsque $^c$Iyâd y vint ensuite, les harraniens lui envoyèrent quelques-uns des habitants pour lui dire qu'ils avaient chez eux un groupe de gens, et pour lui demander d'aller à Ruhâ, et que les conditions de paix qu'il imposerait à Ruhâ soient celles-là mêmes que ces gens accepteraient pour eux-mêmes. Ils les laissèrent donc passer chez les chrétiens afin que ceux-ci viennent le trouver. Les chrétiens l'apprirent et lui envoyèrent dire qu'ils acceptaient ce que lui avaient proposé et concédé les harraniens[m]. Il vint donc à Ruhâ alors que les chrétiens s'étaient rassemblés, envoyant des projectiles sur les musulmans durant une heure. Puis leurs combattants s'avancèrent. Les musulmans les défirent. Ils se réfugièrent dans la ville et ne tardèrent pas à lui demander la paix et la sauvegarde. $^c$Iyâd leur répondit positivement et leur écrivit un traité dont le texte était comme suit : « Au nom de Dieu le Rahmân miséricordieux. Ceci est un écrit de $^c$Iyâd b. Ghanm à l'évêque *(usquf)* de Ruhâ : Si vous ouvrez la porte de la ville, la condition sera que chaque homme s'ac-

99. Balâdhurî, dans une relation précédente, avait dit cependant que la ville de $^c$Ayn al-Warda avait été conquise de force après de violents com bats *(ba$^c$da qitâl shadîd)* ; *Futûh,* p. 242.

1136.En syriaque *Bîgaddâ,* petite ville fortifiée au sud de Harrân. Yâqût, *Buldân,* I, 313a-b, « Bâjaddâ » ; *El,* I, 887b, « Bâdjadda ».

1137.Les harraniens *(harnâniyya)* sont les sabéens. Balâdhurî insère dans un récit de conquête un problème jurisprudentiel tardif concernant le statut des sabéens : on se demandait si ce statut devait être le même que celui des chrétiens « gens du Livre ». Le récit de conquête s'en trouve perturbé et contradictoire.





quitte d'un dînâr et deux muids de blé. Alors vous aurez la sauvegarde de vos personnes et de vos biens, ainsi que ceux qui dépendent de vous. Vous devrez guider celui d'entre nous qui sera égaré, entretenir les ponts et les routes et donner des conseils sincères aux musulmans. Dieu est témoin et il suffit comme témoin. »

Quant à Dâwud Ibn $^c$Abd-al-Hamîd, il m'a rapporté, d'après son grand-père, que le traité écrit par

$^{c}$Iyâd pour les habitants de Ruhâ était le suivant :
« Ceci est un écrit de $^{c}$Iyâd Ibn Ghanm et des musulmans qui sont avec lui pour les habitants de Ruhâ : Moi je leur donne la sauvegarde de leurs personnes[102], de leurs biens, de leurs enfants, de leurs femmes, de leur ville et de leurs moulins, s'ils s'acquittent de leurs devoirs en entretenant nos ponts et en guidant ceux d'entre nous qui seraient égarés. Dieu est témoin ainsi que ses Anges et les musulmans. »[,03]
Puis, dit-il, il alla à Harrân. Il envoya Safwân Ibn al-Mu$^{c}$attal et Habîb Ibn Maslama al-Fihrî vers Samosate[104]. Et $^{c}$Iyâd établit la paix avec les habitants de Harrân sur la même base que la paix avec les habitants de Ruhâ. Ils lui ouvrirent donc les portes de la ville...

### 23. L'impôt de capitation (gzîtâ / jizya)

*Zuqnîn* (1952), IV, 154; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 9, § 5 et chap. 18, notice n[L>]65.

Et en l'an 1003 [691 après J.-C] [,0-\] $^{c}$Abd-al-Malik organisa un recensement[106] pour les Syriens. Il édicta une ordonnance sévère : chacun devait aller dans son pays, son village et la mai-

1138.Littéralement « leur sang ».
1139.Aucune mention n'est faite, ici, d'impôts généraux ou de tributs particuliers à acquitter.
1140.Samosate *(Sumaysât)* à 50 kilomètres au nord de Ruhâ / Édesse ; elle sera reconquise par les Byzantins au 10[e] siècle ; *El,* IX, 907b-908a, « Sumaysât ».
1141.La chronique de *Zuqnîn* utilise l'ère grecque séleucide, qui commence en 312 avant J.-C.
1142.*Tcfdîl :* mot arabe transcrit en syriaque ; il signifie « évaluation » *(taqwîm). LA,* racine $^{C}$DL.





son de son père, et s'inscrire nominalement, mentionner de qui il était le fils, ainsi que sa vigne, ses oliviers et ses biens, ses enfants et tout ce qui était à lui. Ce fut alors que commença le prélèvement du tribut de capitation *(gzîtâ)* sur les hommes. Là commencèrent tous les malheurs qui survinrent au peuple des chrétiens. Jusqu'alors, c'était l'impôt sur la terre[107] que les rois prélevaient et non pas celui sur les hommes. Dès lors, les Fils de Hagar commencèrent à soumettre les Fils d'Aram à l'asservissement des Égyptiens[108]. Malheur à nous du fait que nous sommes pécheurs : des esclaves nous commandent. Tel fut le premier recensement que firent les Arabes *(Tayayê).*

### 24. Arménie

Ci-dessus, chap. 9, § 6 et notes.

#### a) Dwin

Sebèos, *Histoire d'Héraclius,* trad. fr. F. Macler, p. 100-102 ; annotation A.-L. de Prémare.

Héraclius mourut et son fils Constantin devint le maître. En Arménie, aucun général ne fut élu, parce que les *ishkhâns*[109], désunis, se tenaient loin les uns des autres. L'armée dévastatrice des Ismaélites partit de l'Asorestan "° par le chemin de Dzor pour aller dans la contrée de Taron. Ils s'en emparèrent ainsi que de Bznunis et d'Aliovit; puis ils se dirigèrent vers la vallée de Berkri[m] par Ordspoy et Gogovit et se répandirent dans l'Ararat. Aucun des soldats arméniens ne put apporter la triste nouvelle

1143.*Madâttâ* sur la terre, correspondant au terme arabe *kharâj,* et qui concerne tout le monde.
1144.Les Fils de Hagar : les descendants d'Ismaël fils d'Abraham par son esclave Hagar ; les Fils d'Aram : les Araméens, les chrétiens de langue araméo-syriaque ; l'asservissement des Égyptiens : en souvenir de l'esclavage des Israélites par les Egyptiens dans les temps pharaoniques.
1145.Les *ishkhâns :* les seigneurs locaux. Dans les sources arabes, on parle de patrices *{hatriq* ou

*hitrîq).* Cf. *El,* I, 663a, « Armîniyâ ».
1146.En arabe *Athûr* ou *Aqûr,* qui désigne, selon les cas, Mossoul et sa région, ou l'ensemble de la Djezireh, appelée alors *Jazîrat Aqûr.* Yâqût, *Buldân,* I, 92b, et *El,* Suppl., 99b-101b, « Athûr ».
1147.À la pointe nord-est du lac de Van.





dans la ville de Dwin, sinon trois *ishkâns,* qui arrivaient pour rassembler les troupes dispersées; (c'étaient) Thêodoros Vahe-wuni, Xachean Arawelan et Shapuh Amatuni, qui se hâtèrent de fuir à Dwin.
Arrivés au pont du Mecamawr, ils le détruisirent derrière eux et arrivèrent pour apporter dans la ville la triste nouvelle. Ils rassemblèrent dans la forteresse tous les gens du pays, venus là pour la vendange du vignoble. Quant à Thêodoros, il s'était rendu dans la ville de Naxcawan.
Lorsque les ennemis eurent atteint le pont du Mecamawr, ils ne purent pas le traverser; mais guidés par Vardik, prince de Mokkh "[2] surnommé Aknik, ils franchirent le pont, pillèrent toute la contrée, firent beaucoup de butin et de captifs et vinrent camper au bord de la forêt de Xosrakert.
Le cinquième jour, ils assaillirent la ville (Dwin), qui tomba en leur pouvoir. Ils l'avaient enveloppée de flammes, et ils repoussèrent les défenseurs des remparts par la fumée et à coups de flèches ; ils apposèrent ensuite des échelles, escaladèrent les murailles, et pénétrèrent dans la ville, dont ils ouvrirent la porte. L'armée ennemie fit irruption et détruisit la population de la ville. Après avoir pillé la ville, ils l'abandonnèrent et regagnèrent leur campement. Ceci arriva le 20 du mois de trê, un vendredi[,13]. Après avoir pris quelques jours de repos, ils reprirent le chemin par lequel ils étaient venus, emmenant avec eux une foule de captifs, 35 000 personnes.
Le prince des Arméniens Rshtunis"[4], qui s'étaient mis en embuscade avec quelques troupes dans le district de Gogovit, fondit sur eux ; mais il eut le dessous et dut fuir devant eux. Les Arabes poursuivirent les Arméniens, en tuèrent beaucoup et se dirigèrent vers l'Asorestan. Ceci se passait à l'époque du *catho-licos* Ezr. À la suite de cette guerre, Thêodoros, seigneur des

1148.Région située au sud du lac de Van.
1149.Selon la note du traducteur, il s'agissait du 6 octobre 642. En fait, le vendredi 6 octobre tombe en 640, et la chronologie a été rétablie par une étude ultérieure ; cf. M. Canard, *El,* II, 695b, dans l'article « Dwin ».
1150.Il s'agit de Thêodoros Rshtuni, qui joua un rôle important entre 641 et 651 durant les aléas de la conquête arabe. M. Canard, *El,* I, 657a-b, dans l'article « Armîniyâ ».





Rshtunis, fut nommé général en chef par l'empereur[115], et il reçut la dignité de patrice. Cet événement eut lieu à l'instigation du *catholicos* Nersês "[6] qui, la même année, succéda à Ezr sur le siège de *catholicos.*
[...] Nous avons appris ces faits de prisonniers (venus) d'Arabie [117], qui en ont été témoins oculaires et nous les ont racontés.

**b) Incursions en Arménie**

Balâdhurî, *Futûh,* p. 242 ; trad. A.-L. de Prémare.

Puis [en l'année 20 = 640] ᶜIyâd Ibn Ghanm alla à Arzan[ll8] et l'occupa aux mêmes conditions de paix que Nisibe. Il pénétra dans le défilé, parvint à Bitlis "[9]. Puis il passa à Khilât [12°], et il établit la paix avec son patrice. Il alla enfin jusqu'à al-ᶜAyn al-Hâmda en Arménie, mais ne la dépassa pas. Puis il revint. Il chargea le maître de Bitlis de garantir le versement de l'impôt foncier *(kharâj)* de Khilât ainsi que de l'impôt de

capitation *(jamâ-jim)*[nx] et de ce dont devait s'acquitter son patrice. Puis il s'en alla à Raqqa, puis à Homs où ᶜOmar l'avait nommé gouverneur. Il mourut en l'an 20 [641]...

## 25. Filles de roi ou simples captives ?

Ci-dessus, chap. 10, §4; trad. A.-L. de Prémare.

**a) Les filles de Yazdagird**

Ibn Khallikân, *Wafayât,* **III,** 266-267.

1151.Constant II [641-668], l'empereur de Byzance.
1152.Nersês **III,** patriarche de 640 à 649 (note du traducteur, avec réf.).
1153.Il ne s'agit pas de la Péninsule arabe, mais de ce que l'on appelait en syriaque *Beth ᶜArabayê* et en persan *An'astân,* c'est-à-dire la région qui entourait Nisibe et était déjà peuplée d'Arabes ; *El,* II, 536b, dans l'article « Djazîra ».
1154.Arzan en Anatolie orientale, capitale de la province d'Arzanène ; *El,* I, 700a-b, « Arzan ».
1155.Bitlis *(Bidlîs),* en Anatolie orientale, au sud-ouest du lac de Van ; *El,* I, 1242a-1243b, « Bidlîs ».
1156.Khilât, sur la bordure ouest-sud-ouest du lac de Van ; *El,* I, 339a-340a, « Akhlât ».
1157.Littéralement « les crânes ».





Abû-1-Hasan ᶜAlî fils d'al-Husayn Ibn ᶜAlî b. Abî Tâlib, surnommé Zayn al-ᶜAbidîn, que l'on appelle ᶜAlî al-Asghar (Junior) ; al-Husayn n'a eu de descendance que par ce Zayn al-ᶜAbidîn, lequel est l'un des douze imâms[122]...
Abû-1-Qâsim al-Zamakhsharî[123] a raconté, dans son ouvrage « Le Printemps des justes » *(Rabf al-abrâr),* que, lorsque les Compagnons[124], sous le califat de ᶜOmar, arrivèrent à Médine avec les captifs de Perse, se trouvaient parmi ces derniers trois filles de Yazdagird. On procéda à la vente des captifs, et ᶜOmar ordonna de vendre aussi les filles de Yazdagird. ᶜAlî Ibn Abî-Tâlib lui dit : « Les filles de rois ne doivent pas subir le même traitement que les filles du peuple. - Quelle serait donc la pratique à adopter à leur égard ? demanda ᶜOmar. - Qu'on en fasse l'évaluation, répondit ᶜAlî, et quel qu'en soit le prix, celui qui les choisira s'en acquittera. » On en évalua le prix, et ce fut ᶜAlî qui les prit. Il donna l'une d'elles à ᶜAbd-Allâh fils de ᶜOmar, une autre à son propre fils Husayn, et la troisième au fils d'Abû-Bakr le Véridique, Muhammad, lequel était son beau-fils ,2\ ᶜAbd-Allâh (fils de ᶜOmar) eut un fils de sa servante, Sâlim ; (de la sienne) al-Husayn (fils de ᶜAlî) engendra Zayn al-ᶜAbidîn, et Muhammad (fils d'Abû-Bakr) eut (de la sienne) son fils al-Qâsim. Ces trois enfants étaient donc cousins germains du côté maternel, leurs mères respectives étant filles de Yazdagird.

b) Les jeunes captives de Ctésiphon

Balâdhurî, *Futûh,* p. 368.

ᶜAbd-Allâh Ibn Sâlih nous a rapporté, « d'après, dit-il, quelqu'un en qui j'ai confiance » qui le tenait d'al-Mujâlid Ibn Sa'îd,

1158.On situe la mort de ᶜAlî Zayn al-ᶜAbidîn fils de Husayn entre 92 et 98 H [711 et 717]. Il ne participa jamais à aucun mouvement politique.
1159.Abû-1-Qâsim Mahmûd Ibn ᶜUmar al-Zamakhsharî [m. 538 H/ 1144], Persan originaire de Zamakhshar (dans l'Ouzbékistan actuel), mais qui écrivait en arabe. Il est l'auteur d'un commentaire coranique célèbre, *al-Kash-shâf,* et d'une grammaire de la langue arabe aussi célèbre, *al-Mufassal.*
1160.Les compagnons de Muhammad, qui dirigeaient la conquête après sa mort.
1161.ᶜAlî l'avait pris en charge à l'âge de trois ans.

qu'al-Sha$^{c}$bî[126] disait : Les musulmans, le jour (de la conquête) d'al-Madâ'in[127], capturèrent des jeunes filles; elles faisaient partie de celles qu'on avait amenées à l'empereur perse[128] de différentes régions, et que l'on engraissait et choyait pour lui. Ma mère était l'une d'entre elles.

**26. Suse, Darius et Daniel**

Ci-dessus, chap. 10, § 5 ; trad. A.-L. de Prémare.

**a) La prise de Suse**

*Khûzistân, Chronica minora,* Pars prima, II, texte syriaque I, 36-37. - Voir ci-dessus, chap. 18, notice n$^{s}$39.

Abû-Mûsâ s'avança contre Hormizdân[129]... Celui-ci envoya de nombreuses troupes pour combattre les Tayayê, mais ceux-ci les taillèrent toutes en pièces, puis s'empressèrent d'aller mettre le siège devant Suse *(Shûsh).* Ils la soumirent en peu de jours et ils en tuèrent toutes les notabilités qui s'y trouvaient. Ils y prirent la maison que l'on appelait « Maison de Mâr Daniel »[130]. Ils s'emparèrent du trésor renfermé là et qui était gardé sur l'ordre des rois des temps de Darius et de Cyrus [B1]. Ils forcèrent et emportèrent le coffre en argent où était placé un cadavre embaumé dont beaucoup disaient que c'était celui de Daniel, tandis que d'autres disaient que c'était celui du roi Darius.

1162.$^{c}$Amir Ibn Sharâhîl al-Sha$^{c}$bî [m. entre 103 et 110 H/721 et 728], de la deuxième génération de musulmans, transmetteur de traditions. Outre le *Hadîth,* son nom figure dans de très nombreuses chaînes de transmission d'informations historiques dont la plupart concernent les débuts de la conquête de l'Irak. *El,* IX, 167b-169a, « al-Sha$^{c}$bî $^{c}$Amir ».

1163.al-Madâ'in, nom arabe de Ctésiphon, capitale de l'Empire sassa-nide, sur le Tigre, en Irak.

1164.*Kisrâ,* correspondant arabe de Khusraw, était devenu en arabe le nom générique désignant les souverains sassanides. Il s'agit ici de Yazda-gird III.

1165.Abû-Mûsâ al-Ash$^{c}$arî, gouverneur de Basra en Irak, fut le conquérant du Khûzistân entre 638 et 642. - Hormizdân, en arabe al-Hurmuzân, le général perse défenseur du Khûzistân. Il sera fait prisonnier à Shushtar.

1166.*Mâr* Daniel : correspondant à *saint* Daniel.

1167.Darius et Cyrus, noms de plusieurs rois de la dynastie achémé-nide. Cyrus II le Grand régna de 550 à 530, et Darius I$^{er}$ le Grand de 522 à 486 avant J.-C. (dates approximatives).



Puis ils firent le siège de Shushtar[132], et durant deux ans déployèrent tous leurs efforts pour s'en emparer...

**b) La prise de Suse**

Balâdhurî, *Futûh,* p. 533.

On a dit : Abû-Mûsâ (al-Ash$^{c}$arî) s'avança contre Suse[133]. Ayant combattu ses habitants, il fit le siège de leur ville. Lorsque leurs vivres furent épuisés, ils demandèrent la paix *(aman).* Leur gouverneur militaire *(marzubân)* demanda la sauvegarde pour quatre-vingts d'entre eux en échange de l'ouverture de la porte de la ville et de sa reddition. Il fournit la liste des noms des quatre-vingts, s'en excluant lui-même. Abû-Musâ ordonna de lui trancher le cou, ne touchant pas aux quatre-vingts ; mais il tua tous les autres combattants. Il s'empara des biens, et mit les femmes et les enfants en captivité[134].

Abû-Mûsâ vit, dans leur citadelle, une maison couverte d'un voilage. Il s'enquit de ce que c'était

et on lui dit que s'y trouvait le corps du prophète Daniel. (Autrefois), frappés par la sécheresse, ils avaient demandé aux Babyloniens de le leur envoyer afin de faire avec lui des rogations pour demander la pluie. Ils le leur avaient envoyé. Nabuchodonosor, en effet, avait pris Daniel comme captif et l'avait emmené à Babylone où il était mort. Abû-Mûsâ écrivit à ᶜOmar à ce sujet, et ᶜOmar lui répondit : « Enveloppe-le d'un linceul et inhume-le. » Abû-Mûsâ fit fer-

1168.Shushtar (en arabe Tustar), très ancienne cité, et une des plus importantes, de la province persane sud-occidentale du Khûzistân, connue dès l'Antiquité pour ses constructions hydrauliques dont certaines remontent à Darius le Grand. Elle était aussi le siège d'un évêché nestorien. *El,* IX, 531b-533a, « Shushtar ».

1169.Les sources arabes ne sont pas unanimes sur le nom du général arabe qui prit Suse; en Tabarî, *Târîkh,* I, 2564-2566, d'après Sayf Ibn ᶜUmar, il s'agissait d'Abû-Sabra. Balâdhurî connaissait peut-être la relation de la chronique du Khûzistân (ci-dessus, texte 26a), ce qui expliquerait l'absence inhabituelle de chaîne de transmission au début de son récit.

1170.Selon une autre relation, les habitants de Suse, assiégés par Abû-Mûsâ, finirent par se rendre après avoir appris la nouvelle de la déroute des Perses à Nihâvend et la fuite de Yazdagird à Ispahan ; Balâdhurî, *Futûh,* p. 521.





mer un canal, et lorsqu'il n'y eut plus d'eau, il y enterra Daniel, puis il rétablit le circuit de l'eau [13\]

**27. Shushtar (= Tùstar) et Gundîshâpûr**

Balâdhurî, *Futûh,* p. 537-538 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 10, §6.

Is'hâq Ibn Abî-Isrâ'îl m'a rapporté, d'après Ibn Jurayj, qui lui a rapporté que ᶜAtâ' al-Khûrâsânî[136] lui a dit : Qu'il te suffise de savoir de moi que Tustar[137] (fut conquise) bénéficiant d'un traité de paix, mais qu'elle rompit ce pacte. Alors les *muhâjirûn*[m] *y* allèrent, en tuèrent les combattants, emmenèrent les femmes et les enfants en captivité. Ceux-ci restèrent entre les mains de leurs maîtres jusqu'au temps où ᶜOmar leur écrivit : « Relâchez ceux que vous avez entre les mains. »

Puis, dit-il, Abû-Mûsâ (al-Ashᶜarî) alla à Gundîshâpûr. Ses habitants étaient pusillanimes : ils se rendirent sans combattre[13S>]. Abû-Mûsâ leur accorda la paix, (leur garantissant) qu'aucun d'eux ne serait tué ni fait captif, que l'on ne toucherait pas à leurs biens, à l'exception de leurs armes (qu'ils devaient livrer) [14°].

1171.L'histoire de la momie de Daniel sera reprise à l'infini par la littérature islamique. Pour l'historiographie, voir par exemple Tabarî, *Târîkh.* I, 2566; pour la biographie de Muhammad, Ibn Bukayr, *Maghâzî,* p. 43-44 (nᵉ49) ; pour le *Hadîth,* Ibn Kathîr, *Tafstr,* I, 613-615 ; les belles-lettres, Ibn Qutayba, *Maᶜâhf,* p. 49 ; la géographie, Yâqût, *Buldân,* III, 281a, « al-Sûs » ; etc.

1172.ᶜAtâ' Ibn Abî-Muslim al-Khûrâsânî, de la deuxième génération de transmetteurs, était un affranchi originaire du Khorassan, et il vivait en Syrie. Ibn Hajar, *Tahdhîb,* VII, 190-192 (n(J395).

1173.En syriaque Shôshtrê, en arabe Shushtar ou Tustar; *El,* IX, 531b-533a, « Shushtar ». La *Chronique du Khûzistân* (texte syriaque p. 36, trad. lat. p. 29-30) en décrit la beauté et le réseau des canaux d'irrigation construits par les souverains sassanides successifs.

1174.*al-muhâjirûn,* littéralement ceux qui font la *hijra* (l'hégire) en combattant dans la voie de Dieu en terre étrangère. C'est par ce nom que les conquérants se désignaient eux-mêmes : voir ci-dessus, chap. 2, § 1. L'utilisation, ici, de ce vocabulaire atteste sans doute l'ancienneté de la tradition rapportée.

1175.Littéralement « ils demandèrent la sauvegarde » *(talabû l-amân).*

1176.Cette brève information est suivie d'une seconde, selon laquelle, par la suite, un groupe d'habitants de Gundîshâpûr avaient quitté leur

28. **Cyrénaïque**

Ci-dessus, chap. 11, § 3.

### a) Le traité de ᶜAmr avec la Pentapole

Balâdhurî, *Futuh,* p. 314; trad. A.-L. de Prémare.

Muhammad Ibn Saᶜd m'a rapporté, d'après al-Wâqidî, qui le tenait de Shurahbîl Ibn Abî-ᶜAwn d'après ᶜAbd-Allah Ibn Hubayra[41] : Lorsque ᶜAmr Ibn al-ᶜAs eut conquis Alexandrie, il alla avec ses troupes en direction du Maghreb. Il arriva à Barqa, c'est-à-dire à la capitale de la Pentapolis[142]. Il fît la paix avec ses habitants sur la base d'un impôt de capitation *(jizya)* de 13 000 dinars, dont ils avaient à s'acquitter en vendant ceux de leurs enfants qu'ils voulaient.

Bakr Ibn al-Haytham m'a rapporté disant : ᶜAbd-Allâh Ibn Hubayra m'a rapporté, disant : ᶜAmr Ibn al-ᶜAs fit la paix avec les habitants de la Pentapolis et de sa ville Barqa - qui se trouve entre l'Egypte et l'Ifrîqiyâ. Après en avoir fait le siège et les avoir combattus, il fit la paix sur la base de l'impôt de capitation, stipulant qu'ils devaient vendre ceux de leurs enfants qu'ils voulaient pour s'en acquitter. Et il leur en donna un écrit.

### b) Incursion contre la Pentapole

Jean de Nikiou, *Chronique,* CXX, trad. Zotenberg p. 458 ; cf. trad. Charles, p. 195.

Sur Jean de Nikiou, ci-dessus, chap. 18, notice nº38.

ville vers une autre dans le but de résister avec les soldats perses. Rejoints par une troupe envoyée par Abû-Mûsâ, ils avaient été tués et les soldats perses soumis.

1177.ᶜAbd-Allâh Ibn Hubayra al-Misrî [m. 126 H / 744) transmetteur de traditions, vivait en Egypte. Ibn Hajar, *Tahdhîh,* VI, 56 (n-121). Ibn Saᶜd et Wâqidî, ci-dessous, chap. 18, notices nº34 et 59.

1178.Pentapolis, en arabe *Antâbulus,* littéralement « Cinq villes » : la Pentapole libyque (Cyrénaïque), à l'ouest de l'Egypte, et que les auteurs arabes appellent pays de Barqa, du nom de sa capitale. Bakrî, *Muᶜjam,* I, 199-200, et Yâqût, *Biddân,* I, 266, « Antâbulus » ; *El,* I, 1080-1081, « Bar-ka ». Une des cinq villes de la Pentapole libyque était Euhesperides-Béré-nice, aujourd'hui Benghazi.





ᶜAmr, après avoir réduit l'Egypte, envoya les troupes de ce pays contre les habitants de la *Pentapolis,* et, après avoir vaincu ces derniers, il ne les y laissa pas demeurer ; il enleva seulement de ce pays un immense butin et un grand nombre de captifs. *Aboû-lyânos,* gouverneur de la Pentapolis, ses troupes et les principaux de la province s'étaient retirés dans la ville de Teucheïra[143], qui était solidement fortifiée, et s'y étaient enfermés. Les musulmans s'en retournèrent dans leur pays avec le butin et les captifs.

**29. La prise de Babylone d'Egypte[144]**

Balâdhurî, *Futûh,* p. 299; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 11, §3.

al-Zubayr (Ibn al-ᶜAwwâm), dit-on, combattait d'un côté, et ᶜAmr Ibn al-ᶜAs de l'autre. Puis Zubayr prit une échelle, y monta et arriva au haut de la forteresse, le sabre dégainé. Il lança le cri *Allah akbar* (« Allah est très grand ») et les musulmans qui le suivaient firent de même. Il conquit donc la forteresse de force *(ᶜanwa),* et les musulmans se permirent de s'emparer de ce qui s'y trouvait. Quant à ᶜAmr Ibn al-ᶜAs, il assura aux habitants qu'ils étaient des « protégés » *(ahl al-dhimma).* Il établit l'impôt de capitation sur chacun d'eux *(jizya),* et l'impôt foncier sur leur terre *(kharâj).* Il écrivit à ᶜOmar Ibn al-Khattâb (le calife) à ce sujet, et ᶜOmar donna son aval.

**30. Prise de Bahnasâ en Moyenne-Egypte**

Jean de Nikiou, *Chronique,* CXI, trad. Zotenberg, p. 435-436; cf. trad. angl. Charles, p. 179-180; annotation A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 11, § 4.

Lorsque (les Ismaélites) parurent devant Bahnasâ ,4\ toutes les troupes qui se trouvaient avec Jean au bord du fleuve accouru-

1179.Teucheïra-Arsinoé est Tokra, l'une des cinq villes de la Pentapole libyque (note A.-L. de Prémare).
1180.*Bâbalyûn* (Babylone), voir ci-dessus, chap. 11, § 3 et n. 17.
1181.Bahnasâ, à l'ouest du Nil, quelque 200 kilomètres au sud du Caire actuel, permettant la mainmise sur la province du Fayyûm. Cité florissante et fortifiée, elle était renommée pour ses églises et ses monastères. La légende copte y a vu l'un des lieux de séjour de l'Enfant Jésus avec la





rent, et ils furent empêchés, pour cette fois, de pénétrer dans le Fayyûm[146].
Le général Théodose, en apprenant l'arrivée des Ismaélites[47], se transportait d'un lieu à l'autre, afin d'observer les mouvements de ces ennemis. Les Ismaélites vinrent, massacrèrent le chef de l'armée et tous ses compagnons et se rendirent maîtres de la ville. Quiconque se rendait auprès d'eux était massacré; ils n'épargnèrent personne, ni vieillards, ni femmes, ni enfants. Ils se tournèrent ensuite contre le général Jean. Celui-ci et ses compagnons prirent leurs chevaux et se cachèrent dans les clos et les plantations pour se dérober aux ennemis ; puis ils marchèrent, pendant la nuit, vers le grand fleuve d'Egypte, vers Abôït[148] où ils espéraient être en sûreté. Or tout cela venait de Dieu.

*Les fugitifs, trahis par un chef de faction copte, sont découverts et massacrés.*

Ceux (d'entre les Romains) qui se trouvaient en Egypte cherchaient un refuge dans la citadelle de Babylone. Ils attendaient Théodore, le général, afin d'attaquer les Ismaélites avec leurs forces réunies, avant la crue du fleuve et la période des semailles,

Vierge Marie lors de la Fuite en Egypte ; *El,* I, 954a-b, « al-Bahnasâ ». Un roman arabe épique, *Futûh Bahnasâ* (« Conquêtes de Bahnasâ »), d'un auteur inconnu s'appuyant sur des sources arabes antérieures, est consacré à la conquête de Bahnasâ : il en ressort que la garnison grecque fut aidée vigoureusement par les Coptes ; mais certains d'entre eux prirent le parti des Arabes comme le laisse déjà entendre le bref récit de Jean de Nikiou. De même, les Byzantins furent aidés par un certain nombre de tribus soudanaises et par des Nubiens. Cette épopée a été traduite en français par M.E. Galtier *(MIFAO,* XXII, Le Caire, 1900). Cf. *El,* VII, 156a, dans l'article « Misr » et réf.
1182.Le Fayyûm désigne à la fois la région et sa capitale. La présence d'une colonie juive y est attestée dès le 3[e] siècle avant notre ère. Ceci explique l'existence d'un ensemble de légendes concernant le patriarche biblique Joseph qui y aurait construit le canal de Manhâ ; la légende sera reprise par les auteurs musulmans, par exemple Ibn [c]Abd-al-Hakam et d'autres : cf. Yâqût, *Buldân,* IV, 286 *sq.,* « al-Fayyûm » ; *El,* II, 893a-b, « al-Fayyûm ».
1183.Les Ismaélites : dénomination typique utilisée par de nombreuses chroniques chrétiennes du temps pour désigner les conquérants arabes.
1184.Dans la province d'Assiout ; Yâqût, *Buldân,* I, 513, « Buwayt ».





alors que l'on ne pourrait pas faire la guerre, de crainte que les semailles ne fussent détruites, et les habitants exposés à mourir de faim avec leurs enfants et leur bétail.

## 31. Cyrus **et [c]Amr** : **le traité de paix**

Jean de Nikiou, *Chronique,* CXX, trad. Zotenberg, p. 455 et 458 ; cf. trad. Charles, p. 193-194 et 195-196.

Le patriarche Cyrus se rendit ensuite à Babylone, auprès des musulmans, pour demander la paix, en offrant de leur payer tribut, afin qu'ils fassent cesser la guerre en Egypte. ᶜAmr l'accueillit avec bienveillance et lui dit : « Tu as bien fait de venir vers nous. » Cyrus lui répondit : « Dieu vous a donné ce pays. Que dorénavant il n'y ait plus d'hostilité entre vous et les Romains. Autrefois nous n'avons jamais eu d'hostilité prolongée avec vous. » On stipula, en fixant le tribut qu'il payerait, que les Ismaélites n'interviendraient en aucune façon et qu'ils demeureraient isolés pendant onze mois ; que les soldats romains à Alexandrie s'embarqueraient en emportant leurs biens et leurs objets précieux; qu'aucune autre armée romaine n'y reviendrait ; que ceux qui voudraient partir par la voie de terre payeraient un tribut mensuel ; que les musulmans prendraient comme otages 150 militaires et 50 habitants, et qu'ils feraient la paix ; que les Romains cesseraient de combattre les musulmans, et ceux-ci ne prendraient plus les églises et ne se mêleraient point des affaires des chrétiens ; enfin qu'ils laisseraient les juifs demeurer à Alexandrie[149].

[...]

Le patriarche Cyrus était profondément affligé des calamités de l'Egypte. En effet, ᶜAmr traitait les Egyptiens sans pitié et n'exécutait pas les conventions qui avaient été stipulées avec lui. Le jour de la fête des Palmiers, Cyrus, accablé par le chagrin, tomba malade d'une dysenterie et mourut le jeudi de Pâques, le 25ᵉ jour du mois de magâbit [10 avril 643]...

149. La première reddition d'Alexandrie eut lieu en 642 [note cl'A.-L. de Prémare].





## 32. Inscription de Zabad

Ci-dessus, chap. 12, § 3.

### a) La partie grecque du grafTito

Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 97.

Satorninos, Azizos, Azizos fils de Sergios, et Azizos fils de Marabarka fils de Marabarka.

### b) L'inscription grecque-syriaque

Trad. fr. M. Kugener, *JA,* mai-juin 1907, p. 509, citée par Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 97.

*Grec.* - Le 24 septembre 512 furent posées les fondations du martyrion de saint Serge, sous le périodeute Jean, Anneos, fils de Borkaios, et Sergius, fils de Sergius, fils de Sergius, le fondèrent. Siméon, fils d'Amraas, fils d'Elias, et Léontios en furent les architectes. Amen.

*Syriaque.* - Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit. Le 24 septembre 512 ont été posées les fondations (du martyrion) et c'est Jean le périodeute - que sa mémoire soit bénie ! - qui en posa la première pierre et Mara qui écrivit (l'inscription syriaque) et Annas et Antiochus et Sergius (qui en furent) les fondateurs.

## 33. Les archives de Hîra

Tabarî, *Târîkh,* I, 769-770; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 14, § 1.

Nous nous appuyons sur ce que nous avons eu la possibilité de trouver d'authentique dans ce qui

a été transmis au sujet des rois de Hîra. Car tout ce qui concerne la famille de Nasr Ibn RabFa[150] et ceux d'entre eux qui furent gouverneurs pour les rois perses et leurs agents chez les Arabes dans les confins désertiques de l'Irak, est très connu des habitants de Hîra et attesté chez eux dans leurs églises et leurs livres[,51].

1185.Ancêtre éponyme des Lakhmides de Hîra : Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 422-423.
*1186.fî kana isihim wa asfârihim.*





On m'a rapporté que Hishâm Ibn al-Kalbî[152] disait : « À Hîra, où était le siège de leur royauté et de toutes leurs entreprises, c'est des monastères[1S3] que j'ai tiré les informations concernant les Arabes, les généalogies de la famille de Nasr Ibn Rabfa, la durée du règne de ceux d'entre eux qui œuvrèrent pour la dynastie des Kisrâ[154], ainsi que la chronologie de leur règne. »

**34. Écritures arabes du Néguev**

Textes arabes sélectionnés à partir des fac-similés et transcriptions de Nevo (1994), p. 129-140, avec leurs numéros de référence. Transcription latine simplifiée, trad. fr. et annotation A.-L. de Prémare. -Ci-dessus, chap. 14, § 3.

**a) Dhsm Ibn ᶜAmr invoque le Seigneur de Moïse**

*ghafara Llâh Rabh Musa li-Dhsm bn ᶜAmr kull dhanb* f 1.6]. Que Dieu Seigneur de Moïse pardonne toute faute à Dhsm[155] fils de ᶜAmr.

*ghafara Rabbî li-Dhsm bn ᶜAmr dhanbahu kullahu. Amîn Rabb al-ᶜâlamîn* [1.7J.
Que mon Seigneur pardonne à Dhsm fils de ᶜAmr toutes ses fautes. Amen, Seigneur des siècles / de l'univers[156].

1187.Ci-dessus, chap. 18, notice n-27.
1188.*biyaᶜ al-Hîra.* Le mot *bîᶜa(t)* utilisé par Ibn al-Kalbî est d'origine syriaque. Il s'agit le plus probablement de la contraction de deux mots syriaques en un seul, *bêt ᶜida,* « maison de rassemblement / de congrégation » : Samir Kussaim, « Contribution » (1968), p. 9, n. 332. Chez les géographes arabes, il peut signifier « église », mais aussi « monastère », par exemple Yâqût, *Buldân,* II, 511, « Dayr al-Rûm ». Sur le mot *kanîsa,* « église » (syriaque : *kenûshtâ)* ou « synagogue », Samir Kussaim, *op. cit.,* p. 11, n. 339.
1189.*Kisrâ* pour *Khusraw;* devenu terme générique désignant par le nom d'un des plus connus de leurs souverains la dynastie sassanide dans son ensemble.
1190.En l'absence de tout point diacritique, l'orthographie de Dhsm reste une question ouverte.
1191.*Amîn* et *Rabb al-ᶜâlamîn* sont des sortes de calques arabes de formules liturgiques juives (hébreu : *Amèn. Rabûn ha-ᶜolâmîm),* puis





**b) Ashᶜath Ibn ᶜIsâm invoque le Seigneur de** Moïse

*ghafara Llâh Rabb Mûsâ li-Ashᶜath* [1.18].
Que Dieu, Seigneur de Moïse, pardonne à Ashᶜath.

*Allahumma ghfir li-Ashcath bn cIsâm hayyan wa mayyitan fa-ghfir lahu kulla dhanb adhnabahu qatt. arham al-râhimîn wa ahkam al-hâkimîn* [1.3].

Ô Dieu ! pardonne à Ashcath fils de cIsâm vivant et mort, et pardonne-lui toute faute qu'il ait pu avoir jamais commise. (Tu es) le plus miséricordieux de ceux qui font miséricorde et le plus juste de ceux qui jugent[157].

syriaques (cf. *Apocalypse* 1,6: *le-colam colemîn. âmîn, «* pour les siècles des siècles. Amen », et *passim);* cf. également Jeffery, *Foreign* (1938), p. 208-209. Voir aussi ci-dessous, texte n[2]37, n. 186.

Le sens initial de *côlâm* est temporel, tant en hébreu que dans son correspondant syriaque: «siècle» (cf. *Jérémie* 7, 7; *Psaumes* 103, 17; Schulthess, *Lexicon,* p. 147a-b). L'araméen et le syriaque y associeront un sens spatial dans le mot *calmah* / *colmè* : à la fois « génération » et « monde / univers » (cf. *Matthieu* 24, 14, « dans le monde entier », *b-kullè col-mè).* Au pluriel *colamîn,* il peut prendre le sens de « hommes » ; c'est en ce sens qu'on le trouve dans son calque arabe *al-câlamîn* chez Labîd, l'un des poètes bédouins qui furent un temps à Hîra auprès de Nucmân **III** (cf. Abû-cUbayda, *Majâz al-Qur'ân,* I, 22) ; on retrouvera *al-câlamîn* à Najrân, où il apparaît encore au 3e siècle de l'hégire [9e s.] avec le sens de « hommes » dans un texte concernant les chrétiens (Alawî, *Sîrat al-Hâdî,* p. 74, lignes 6-7).

L'expression arabe *Rabb al-câlamîn* sera intégrée dans de nombreux passages du Coran, dont la première sourate, *al-Fâtiha.* On la traduit habituellement par « Seigneur des mondes ». S'agissant d'un calque, il serait plus approprié de la traduire soit par « Seigneur des siècles », soit par « Seigneur de l'Univers », soit par « Seigneur des hommes », comme dans ses sources hébréo-syriaques ou arabes archaïques.

157. La miséricorde et la justice de Dieu : motifs bibliques récurrents, parfois associés dans une formulation unique (cf. *Psaume* 112, 4 ; *Baruch* 5, 9) ; intégrés dans la série des épithètes adressées à Dieu par la prière d'intercession d'Esdras en *4 Esdras* 7, 132-139 *{Écrits intertestamentaires,* p. 1430-1431).

Sur l'expression arabe «le plus miséricordieux de ceux qui font miséricorde », cf. *Coran,* sur thèmes bibliques : 7, 151 (intercession de Moïse); 12, 64.92 (pardon de Joseph à ses frères); 21, 83 (malheurs





*Allahumma ghfir li-Ashcath bn cIsâm ma taqaddama min dhanhihi wa ma taakhkhara, innaka anta al-samF al-calîm al-calî al-cazîm al-cazîz al-hakîm al-racûf al-rahîm wa ghfir lahu hayyan wa mayyitan, wa huwa yasal Allah al-mijanna an là yaqûm can mijanna hattâ yatasann(â) lahu al-zucûn.* [1.91 Ô Dieu ! pardonne à Ashcath fils de cIsâm ses fautes anciennes et récentes[,58], toi tu es celui qui entend, qui sait, le haut, le sublime, le puissant, le compatissant, le miséricordieux[,59], et pardonne-lui vivant et mort, alors qu'il demande à Dieu la protection et qu'il ne manque pas de le protéger[160] de sorte qu'il puisse poursuivre le voyage.

### c) Ceux qui invoquent le Seigneur de Jésus et de Moïse / de Moïse et de Jésus

*ghafara Rabb cIsâ wa Mûsâ* //-...(?)[ 1.11 ].

Que le Seigneur de Jésus et de Moïse pardonne à... ( ?).

*ghafara Rabbî wa Mûsâ wa cIsâ li-Rd...* ( ?) [1.23].

de Job). L'expression « le plus juste de ceux qui jugent » : *Coran* en 11,45 (intercession de Noé pour son fils rebelle) et 95, 8 (à propos du jour du Jugement, évoqué à la suite d'un serment « par le mont Sinaï ! »).

1192. Fautes anciennes : cf. *Psaumes* 79, 8 (syriaque *htohain qadmoyâ).* À propos de la tournure stylistique typiquement arabe : « Que Dieu lui pardonne ce qui fut ancien de ses fautes et ce qui fut récent » *{ma taqaddama min dhanbihi wa ma ta'akhkhara* = ses fautes anciennes et récentes) et de sa reprise en *Coran* 48, 2, Nevo, *Ancient* (1993), p. 8b.

1193. Sur ce genre de florilège, cf. en particulier *4 Esdras* 7, 132-139 *(Écrits intertestamentaires,* p. 1430-1431 ; insistance sur la miséricorde) ; *Apoc. d'Abraham* 17, 8 *sq. (ibid.,* p. 1713-1714; insistance sur l'éternité, la puissance, la sainteté, etc.). Dans la Tradition islamique, ces épithètes constitueront ce que l'on appellera « les plus beaux noms de Dieu » (cf. *Coran* 7, 180).

1194. *mijanna* au sens large de « protection » (d'une personne en voyage), et qui n'est pas un terme

coranique, est d'une racine sémitique commune GN'ou GNN que l'on trouve largement utilisée en hébreu, en ara-méen, en syriaque et en sud-arabique ; cf. Cohen, *Dictionnaire des racines sémitiques,* 3, 147. En arabe, l'usage a fini par en être limité au sens de « bouclier ». Un mot de même racine, *junna,* au sens de « protection / sauvegarde », se trouve dans *Coran* 58, 16 ; 63, 2.



Que mon Seigneur et (celui) de Moïse et de Jésus pardonne à Rd...(?).

*ghafara Rabbî li-cAmr bn Jâbir ghayr hâlik wa là mafqûd. Amîn Rabb al-câlamîn, Rabb Mûsâ wa cIsâ* [1.24]. Que mon Seigneur pardonne à cAmr fils de Jâbir (qui n'est) ni mort ni absent. Amen, Seigneur des siècles[161], Seigneur de Moïse et de Jésus.

**d) Khâlid Ibn Humrân[162]**

*AUahumma, yâ man tammat kalimatuh, wa man fî l-samâ7 car-shuh wa l-ardu mawdicu qadamih, ghfir li-Khâlid bn Humrân kulla dhanb adhnabah qatt* [1.14].
Ô Dieu ! Ô toi dont la parole s'accomplit, dont le ciel est le trône et la terre la place de ses pieds, pardonne à Khâlid fils de Humrân toute faute qu'il ait pu avoir jamais commise[163].

*AUahumma yâ halîm yâ karîm, yâ Rabb al-carsh al-cazîm adkhil (Khâlid) bn (Humrân) jannât al-nacîm* [1.19J. Ô Dieu ! ô longanime, ô généreux, ô Seigneur majestueux du trône[164], introduis (Khâlid) fils de (Humrân) dans les jardins de délices[165].

1195.Ci-dessus, n. 156.

1196.Le nom de Khâlid fils de Humrân, commanditaire ou scribe des inscriptions qui suivent, apparaît très souvent au Néguev, dans les inscriptions du site de Boqer, à 35 ou 40 kilomètres environ au sud de Beersheba ; Nevo, *Ancient* (1993), p. 2 (carte).

1197.Dieu dont « la parole s'accomplit », formulation biblique récurrente : *Lamentations* 2, 17; *Daniel* 9, 12; *Esdras* 1, 1 ; *Néhémie* 9, 8; *2 Chroniques* 6, 10 ; 36, 21, etc. - Dieu « dont le ciel est le trône et la terre l'escabeau de ses pieds » : citation *d'Isaïe* 66, 1 ; voir aussi *Psaumes* 11, 4; 103, 19; thème repris en *Matthieu* 5, 34. L'image de la terre « place des pieds de Dieu » n'est pas un des anthropomorphismes utilisés dans le Coran. Les inscriptions de Khâlid b. Humrân semblent donc antérieures à la Constitution des textes islamiques, Khâlid lui-même citant textuellement la Bible.

1198.Le trône de Dieu, leitmotiv récurrent de *VApocalypse* de Jean. La formule « le majestueux Seigneur du trône » se retrouve en conclusion de la sourate 9 du *Coran.*

1199.Les noms *Khâlid* et *Humrân* sont oblitérés dans l'inscription. - Sur « les jardins de délices », Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis,*



*ghafara Rabbî li-Khâlid bn Humrân dhanbahu kullahu, saghî-rahu wa kabîrahu wa hadîthahu wa qadîmahu wa sinahu wa calâniyyatahu, innaka callâm al-ghuyûb* [1.20]. Que mon Seigneur pardonne à Khâlid fils de Humrân toutes ses fautes, petites et grandes, récentes et anciennes, secrètes ou manifestes[166]. Tu es celui qui connaît / fait connaître les choses cachées[167].

*Allahumma ghfir li-Khâlid (bn) Hum (rân). Dhû l-jalâl wa l-ikrâm. innaka anta al-calî al-mutacâl wa anta calâ kull shay aadîr [l.2\].*
O Dieu ! pardonne à Khâlid fils de Humrân. À toi (appartiennent) la gloire et l'honneur ; tu es le haut, le très-haut et le tout-puissant[l68].

VII, 28-29 *tlpassim* ; cf. *Coran* 22, 56-57 ; 37, 38-55 ; 52, 17-28 ; 56, 88-89; 82, 13-14. - Le mot *ganna* /

*janna* («jardin ») appliqué au Paradis est un emprunt arabe au syriaque. Jeffery, *Foreign* (1938), p. 103-104; cf. également *Psaume* 16, 11. Sur ce thème : Tor Andrae, *Origines,* trad. fr. p. 130 *sq.,* particulièrement p. 151-154 *(Der Ursprung,* 1926, p. 277 *sq.* ; voir aussi p. 52 *sq.).*

1200.La première partie du texte sera reprise dans un *hadîth* attribué à Muhammad. On en fera remonter la transmission à Ibn cAbbâs, le fils de cAbbâs b. cAbd-al-Muttalib, oncle de Muhammad et ancêtre des Abbas-sides. C'est à son oncle cAbbâs que Muhammad aurait recommandé d'accomplir la prière rituelle de telle et telle façon, en sorte que Dieu lui pardonne «toutes ses fautes petites et grandes... etc.»: Abû-Dâwud, *Sunan, Tatawwuc* 14 (I, 386, *Salât al-îasbîh,* ns 1297); Ibn Mâja, *Sunan, Iqâma* 190(1,413-414, nM 147).

1201.*callâm al-ghuyûb* peut s'entendre dans les deux sens : « celui qui connaît parfaitement » ou « celui qui fait connaître » ; sur le sens factitif de la forme *faccâl,* sous influence araméenne, cf. Fleisch, *Philologie,* I, 78h. Sur Dieu qui, à la fois, connaît et révèle « les choses cachées *(nistârot)* », *Deutéronome* 29, 28 ; et surtout la littérature pseudépigraphique juive ; *Écrits intertestamentaires,* index, au mot « mystère / mystères ». La formule *callâm al-ghuyûb* est reprise quatre fois dans le Coran, notamment en introduction puis au cours d'une péricope sur Jésus : 5, 109 et 116. Sur 5, 109, cf. Tabarî, *Jâmic,* t. V, 7, p. 124-126.

1202.Les épithètes « très-haut » et « tout-puissant » font partie des associations habituelles et des parallélismes courants du *4 Esdras* [6, 32; 10, 24 ; 11, 43 ; 12. 47]. « Puissant », « très-haut », « glorieux » figurent également dans le florilège d'épithètes attribuées à Dieu dans *Y Apocalypse*





## 35. Création et diffusion de l'écriture arabe

Balâdhurî, *Futûh,* p. 659-661 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 14, §4.

cAbbâs Ibn Hishâm b. Muhammad b. al-Sâ'ib al-Kalbî, le tenant de son père, par son grand-père et par al-Sharqî al-Qatâmî qui a dit[169]:
Trois hommes des Tayyi' de Baqqa[170] - il s'agissait de Murâ-mir Ibn Murra, d'Aslam Ibn Sidra et de cAmir Ibn Jadara - s'accordèrent pour instituer l'écriture en prenant l'alphabet syriaque pour modèle de l'alphabet arabe. Ce fut de ces hommes que des gens d'al-Anbâr[171] l'apprirent, puis les habitants d'al-Hîra l'apprirent des gens d'al-Anbâr.
Bishr Ibn cAbd al-Malik - frère d'Ukaydir Ibn cAbd-al-Malik b. cAbd-al-Jinn al-Kindî al-Sakûnî maître de Dûmat al-Jandal[172] - venait à al-Hîra et y résidait temporairement ; il était chrétien. Bishr apprit l'alphabet arabe des gens d'al-Hîra. Puis il vint à La Mecque pour quelque affaire. Sufyân Ibn Umayya b. cAbd-Shams[173] ainsi qu'Abû-Qays Ibn Manâf b. Zuhra b. Kilâb[174] le virent qui écrivait et lui demandèrent de leur apprendre à écrire, et il leur enseigna l'alphabet. Puis il leur montra comment écrire, et ils écrivirent. Puis Bishr, Sufyân et Abû-Qays vinrent à Tâ'if[175] pour commercer. Ghaylân Ibn Salama, des Thaqîf, les

*d'Abraham* [17, 11]. « Puissance, gloire et honneur » font partie des proclamations de la liturgie céleste devant le trône de Dieu dans *Y Apocalypse* de Jean [5, 12-13]. Formulations reprises en *Coran* 2, 255 et *passim* ; 13,9; 55, 27.78.

1203.Ci-dessus, chap. 18, notice n-27.

1204.Sur les Tayyi' et l'origine du mot syriaque *Tayayê* pour désigner les Arabes, ci-dessus, chap. 2, § 1. - Baqqa semble être un site plutôt légendaire, généralement associé à un proverbe et à des fragments poétiques dont la sûreté « historique » est aléatoire. Bakrî, *Mucjam,* I, 264-265, et Yâéjût, *Buldân,* I, 473a, « Baqqa » ; voir aussi Tabarî, *Târtkh,* I, 757-761.

1205.al-Anbâr, ci-dessus, chap. 13, § 1.

1206.Ci-dessus, chap. 7, § 2.

1207.Un ancêtre de la famille qurayshite des Omeyyades.

1208.L'ancêtre d'un autre clan qurayshite.

1209.Cité de la tribu des Thaqîf, à environ 120 kilomètres au sud-est de La Mecque ; voir ci-dessus, chap. 14, § 6.

accompagnait et il apprit à écrire avec eux. Puis Bishr les quitta et partit vers Diyâr Mudar[176]. cAmr Ibn Zurâra b. cUdus apprit à écrire avec lui, et cAmr fut surnommé *al-Kâtib* (« Celui qui écrit »)[177]. Puis Bishr alla dans le *Shâm,* et des gens de là-bas apprirent à écrire avec lui.
C'est aussi avec les trois personnes des Tayyi' qu'un homme de la tribu des Tâbikhat Kalb avait appris l'écriture et il l'avait enseignée ensuite à un homme du Wâdî-1-Qurâ[178] lequel, circulant là-bas et s'y étant installé, l'avait enseignée à certains de ses habitants[179].

## 36. Les pionniers de l'écriture arabe au Hedjâz

Ibn Khallikân, *Wafayât,* III, 344; trad. A.-L. de Prémare.

Ibn al-Kalbî ainsi qu'al-Haytham Ibn cAdî[180] rapportent que celui qui amena cette écriture de Hîra au Hedjâz fut Harb, le fils d'Umayya Ibn cAbd-Shams b. cAbd-Manâf al-Qurashî al-Umawî. Il était allé à Hîra et en avait ramené cette écriture à La Mecque. Ils ajoutent : On interrogea Abû-Sufyân fils de Harb : « De qui ton père tenait-il cette écriture ? » Il répondit : « De Aslam Ibn Sidra et, dit-il, j'ai demandé à Aslam : De qui tiens-tu cette écriture? - De celui qui l'a créée, m'a-t-il dit, Murâmir Ibn Murra. »[181] L'apparition de cette écriture eut donc lieu peu avant l'islam.

1210.En Mésopotamie.
1211.cAmr b. Zurâra, des Banû cAbd-Allâh b. Dârim, participa à la conquête de l'Irak, où il fut en contestation avec le gouverneur qurayshite à propos de la répartition des terres de conquête ; Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 232 ; Abû-1-Faraj, *Aghânî,* XII, 166-168.
1212.Au Nord du Hedjâz.
1213.Le thème de l'origine et de la diffusion de l'écriture arabe a donné lieu, avec des variantes ou divergences notables, à différents récits ; par exemple Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 4-5 ; Ibn Durayd, *Ishtiqâq,* p. 372 ; Hamza al-Isfahânî, *Tanbîh,* p. 19-20; Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 11-12 ; Ibn Hazm, *Jamhara,* p. 429 ; cf. N. Abbott, *The Rise* (1939), p. 5 *sq.*
1214.Ibn al-Kalbî, ci-dessus, chap. 18, notice n-27. - al-Haytham Ibn cAdî [m. entre 821 et 824] est un auteur d'ouvrages historiques que nous ne connaissons que par les citations qu'en font les auteurs ultérieurs ; *El,* III, 338a-b.
1215.Sur ces deux personnages, comp. texte précédent n[s] 35.



### 37. Une épitaphe arabe d'Egypte[.82]

*Répertoire* I, 6 (n[Q] 6) ; trad. A.-L. de Prémare ; le *Répertoire* en fournit également une traduction française. - Ci-dessus, chap. 14, § 5.

Au nom d'Allah le Rahmân[1K3] miséricordieux. Cette tombe est (celle) de cAbd-al-Rahmân Ibn Khayr al-Hujrî[184]. Mon Dieu pardonne-lui[185] et fais-le entrer dans une miséricorde (venant) de toi, et nous avec lui. Demande le pardon pour lui en lisant cette inscription et dis : Amen[186]. Cette inscription a été écrite en jumâdâ II (en) l'année 31 [janvier-février 652].

### 38. Sâlim collecte le Coran

Suyûtî, *Itqân,* I, 166 (chap. 18) ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, §2.

Parmi les informations étranges qui ont été données sur le premier qui collecta le Coran, il en est

une fournie par Ibn Ashta

1216.L'épitaphe se trouve au Musée du Caire (n-1508 / 20). Elle est datée de l'ère hégirienne. Ceci indique que le titulaire du tombeau faisait partie du milieu des conquérants arabes.

1217.Le qualificatif *rahmân,* connotant tendresse et compassion, avait été attribué à l'une ou l'autre divinité antique, à Palmyre par exemple; Dussaud, *Pénétration* (1955), p. 98, 144 et index à *Rahîm, Rahm* et à *Rahmân. Rahmân* était le nom propre du Dieu unique chez les juifs et les chrétiens d'Arabie du Sud *(Rahmanân,* où le suffixe *an* représente l'article); Robin, *Arabie antique* (1991), p. 146-147, 151. Selon les sources islamiques, *al-Rahmân* était le nom propre de Dieu chez Musaylima, le prophète rival de Muhammad dans la Yamâma ; ci-dessus, chap. 6, § 5 et n. 27.

1218.« al-Hujrî, » selon le *Répertoire* ; autre lecture : « al-Hajrî », citée par HcTyland, *Seeing* (1997), p. 689.

1219.Racine GhFR.

1220.Voir ci-dessus, texte n[Q]34a, n. 156. La formule *âmen* est hébraïque ; en grec dans le Nouveau Testament : *amên* ; voir aussi ci-dessus, texte n[2] 32b (grec) ; en syriaque puis en arabe chrétien : *âmîn.* Cette formule, absente du Coran, sera modérément attestée dans le *Hadîth,* principalement en contextes liturgiques (prière / récitation). 13 occurrences dans la *Concordance* de Wensinck, I, 121.





dans le *Livre des recueils coraniques*[,87] par la voie de Kahmas, d'après Ibn Burayda[,8X] qui a dit :
Le premier qui collecta le Coran dans un recueil fut Sâlim, *mawlâ* d'Abû-Hudhayfa[189] : il avait juré de ne point revêtir de manteau avant de l'avoir collecté. Il le collecta. Puis on se consulta : Comment le nommer? L'un dit : «Appelez-le "le *sifr".* » On objecta : « C'est un nom utilisé par les juifs. »[,90] On le rejeta donc. Il dit alors : « J'ai vu qu'en éthiopien on appelle cela "le *mushaf* » **Ils** s'accordèrent donc sur la dénomination de *mushaf*[m].
Cependant, la chaîne de transmission de cette tradition n'est pas continue. On peut supposer que Sâlim était un des collecteurs d'Abû-Bakr.

1221.*Kitâb al-Masâhif,* ouvrage d'Ibn Ashta al-Isfahânî [m. 360 H /971 ], ne nous est parvenu que par des citations fragmentaires, en particulier de Suyûtî. Cf. Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* Introd. de l'éd. p. 10.

1222.Ibn Burayda ([c]Abd-Allâh) [m. 115 H / 733], fils d'un compagnon de Muhammad, et qui fut cadi à Merv; Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* **VII,** 221 ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* V, 137-138 (n-270). Sur son père, ci-dessus, chap. 7, §6etn. 52.

1223.Sâlim Ibn Ma[c]qil, ancien esclave persan affranchi, lié par adoption à un commerçant qurayshite d'une branche cousine de la famille omeyyade, Abû-Hudhayfa b. [c]Utba, dont les voyages réguliers en Ethiopie sont connus. Sâlim était un lettré. On attribue à Muhammad un propos le recommandant comme quelqu'un à qui se référer en matière de Coran, à côté de Ubayy b. Ka[c]b et de [c]Abd-Allâh b. Mas[c]ûd (Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* II, 352). Il est effectivement cité de temps à autre par les commentateurs coraniques (Jeffery, *Materials,* 1937, p. 234). Il serait mort, ainsi que son père adoptif, dans les combats de la Yamâma, en l'an 12 H [633], sous le règne d'Abû-Bakr. Ibn Sa[c]d, *Tabaqât,* **III,** 85-88 et 84-85 ; Ibn Hajar, *Isâ-ba,* III, 11-13 (n[Q] 3059); Ibn [c]Abd-al-Barr, *IstMb,* II, 567-569 (n[e]881).

1224.*Sifr* vient de l'hébreu *sefer,* « livre », par l'araméen et le syriaque ; Jeffery, *Foreign* (1938), p. 170-171.

1225.La racine SHF est éthiopienne, dans le sens usuel d'« écrire » ; et le mot *mushafy* signifie « écriture / livre ». La même racine figure également dans des inscriptions sud-arabiques antérieures au *T* siècle. Le mot *mshf est* passé dans les sources juives en araméen pour désigner « le livre de la Tora » *(mshftwrh).* Jeffery, *Foreign* (1938), p. 192-194 ; cf. *El,* VII, 668a-669a, « Mushaf ».

## 39. Un compagnon de cAlî collecte le Coran

Suyûtî, *Itqân,* I, 185 (chap. 19), citant Tabarânî; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, § 2.

1...] de cAbd-Allâh Ibn al-Zubayr al-Ghâfiqî[192] qui disait : cAbd-al-Malik Ibn Marwân[193] me dit : « Je sais bien ce qui t'a porté à aimer Abû-Turâb[194] : c'est que tu n'es qu'un bédouin grossier. » Je lui répondis : « Par Dieu, j'ai collecté le Coran avant que tes parents ne s'accouplent. cAlî m'en a enseigné deux fragments que lui avait enseignées l'envoyé de Dieu et que ni toi ni ton père n'avez connues :

*Mon Dieu, nous demandons ton aide et nous te demandons*
*ton pardon. Nous t'adressons nos louanges et nous ne te sommes pas*
*infidèles. Nous renions et nous délaissons quiconque se révolte contre*
*toi. Mon Dieu ! C'est toi que nous adorons C'est à toi que nous adressons nos prières et devant toi que*
*nous nous prosternons C'est vers toi que nous accourons et nous empressons Nous espérons ta miséricorde et craignons ton châtiment Ton châtiment atteindra les infidèles*[195].

1226. Ancien compagnon de cAli à la bataille de Siffîn contre Mucâwiya |m. ± 81 H/700]. Ibn Sacd, *Tabaqât,* VII, 510; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* V, 190-191 (nJ375).
1227. Ibn Hajar, *loc. cit.,* évoque l'anecdote, où il s'agit non pas de cAbd-al-Malik mais de son petit-fils le calife cUmar II Ibn cAbd-al-cAzîz (717-720].
1228. Littéralement « l'Homme à la poussière », surnom dépréciatif de cAlî Ibn Abî-Tâlib, que l'on explique ou commente de différentes façons.
1229. Ce texte fait penser à une ébauche, ou une variante, de la première sourate du Coran actuel, la *Fâtiha.* « Fragment » traduit ici « sourate ».





## 40. cAlî collecte le Coran

Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 10; trad. A.-L. de Prémare. — Ci-dessus, chap. 15, §2.

D'après cAbd-Allâh[196] qui le tenait de Muhammad Ibn Ismâcîl al-Ahmasî lequel le tenait d'Ibn Fudayl selon Ashcath qui le rapportait de Muhammad Ibn Sîrîn[197] :
Lorsque le prophète mourut, cAlî jura qu'il ne revêtirait point de manteau, sauf le vendredi, avant d'avoir collecté le Coran dans un codex *(mushaf).* Il le fit donc. Au bout d'un certain temps, Abû-Bakr envoya quelqu'un lui dire : « Père de Hasan, serait-ce que tu répugnerais à ce que j'aie été désigné comme chef? -Non, par Dieu, lui répondit-il. Seulement, j'ai fait le serment que je ne revêtirais point de manteau, sauf le vendredi. » Il lui fit donc allégeance et s'en retourna[198].

*Interpolation à la suite du texte d'Ibn Abî-Dâwud :*

Abû-Bakr (Ibn Abî-Dâwud) a dit : Il n'y a qu'Ashcath qui ait mentionné le volume *(mushaf),* car il était arrangeant dans (sa transmission des) *hadîth (layyin al-hadîth)* ; la version ordinaire était seulement : « Jusqu'à ce que j'aie collecté le Coran », c'est-à-dire « que je l'aie appris par cœur », car on dit de celui qui sait le Coran par cœur : il l'a collecté / rassemblé.

1230.Il s'agit d'Ibn Abî-Dâwud (Abû-Bakr ᶜAbd-Allâh), l'auteur de l'ouvrage.
1231.Muhammad b. Sîrîn [m. 110 H / 728], un *mawlâ* de la deuxième génération de musulmans. Fils d'un captif persan de la conquête de l'Irak, il était le secrétaire d'Anas b. Mâlik, vieux serviteur de Muhammad. Il faisait partie du milieu piétiste de Basra. Outre son rôle de transmetteur de traditions, on lui attribue des écrits d'oniromancie. Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* VII, 193-206 ; Ibn Qutayba, *Maᶜârif,* 442-443 ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* IX, 190-192 (n°338) ; T. Fahd, *El,* III, 972a-973a. - Deux Ashᶜath sont dits avoir transmis des traditions rapportées par Ibn Sîrîn : Ashᶜath b. ᶜAbd-Allâh, l'aveugle (Ibn Hajar, *Tahdhîb,* I, 310, n°648), et surtout Ashᶜath b. ᶜAbd-al-Malik *(ibid.,* I, 312-313, n°652). Mais il est possible également que Ashᶜath soit un nom fictif : Juynboll, *Muslim Tradition* (1983), p. 50, n. 187.
1232.Variantes du même récit dans Suyûtî, *Itqân,* I, 165-166 (chap. 18).





**41. Abû-Bakr collecte le Coran**

**Ibn** Hanbal, *Musnad,* V, 188.10; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, § 3. - Parallèles : Bukhârî, *Sahîh,* 66, *Fadâ'il al-Qur'ân,* 3 *Jamᶜ al-Qur'ân* ; Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 7-8, etc.

ᶜAbd-Allâh[199] m'a rapporté, d'après son père disant: Abû-Kâmil nous a rapporté d'après Ibrâhîm b. Saᶜd disant : Ibn Shi-hâb [200] nous a rapporté de ᶜUbayd Ibn al-Sabbâq le tenant de Zayd Ibn Thâbit qui disait :
Après que beaucoup furent tués dans les combats de la Yamâma[201], Abû-Bakr me fit venir. ᶜOmar était assis avec lui. Abû-Bakr me dit : « Zayd fils de Thâbit, tu es un jeune homme intelligent et au-dessus de tout soupçon. Tu écrivais les inspirations *(wahy)* de l'envoyé de Dieu. Etudie donc le Coran avec soin et collecte-le. » Par Dieu, poursuivait Zayd, s'ils m'avaient chargé de transporter une montagne, cela ne m'aurait pas été plus lourd que de collecter le Coran comme il me l'avait ordonné. Je répondis donc : « Feriez-vous alors quelque chose que l'envoyé de Dieu n'a pas fait ? ! - Par Dieu, me répondit-il, c'est ce qu'il y a de mieux à faire. » Et il ne cessa de revenir à la charge, jusqu'à ce que Dieu m'ouvrît le cœur comme il l'avait fait pour Abû-Bakr et ᶜOmar.

**42. ᶜOmar puis ᶜOthmân collectent le Coran**

Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 10-11 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, §3.

D'après ᶜAbd-Allâh (Ibn Abî-Dâwud) qui le tenait de ᶜAbd-Allâh Ibn Muhammad b. Khallâd, lequel a dit : Yazîd m'a rapporté disant : Mubârak nous a raconté d'après al-Husayn :

1233.Le fils d'Ibn Hanbal, qui transmet le corpus de *hadîth* de son père.
1234.Ibn Shihâb al-Zuhrî; ci-dessus, chap. 16, § 5, et chap. 18, notice n°64.
1235.Ci-dessus, chap. 6, § 5. Les versions plus développées du récit précisent que beaucoup de musulmans qui connaissaient le Coran par cœur avaient été tués lors de ces combats et qu'Abû-Bakr et ᶜOmar craignaient que le Coran ne se perde. Parmi ces connaisseurs, figuraient Abû-Hudhayfa et son affranchi persan Sâlim dont il est question ci-dessus, texte n° 38.





ᶜOmar s'enquit d'un verset du livre de Dieu. On lui répondit que c'était Un tel qui l'avait, mais qu'il avait été tué dans la bataille de la Yamâma. « Nous appartenons à Dieu ! » s'exclama ᶜOmar. Et il ordonna que l'on collecte le Coran. Il fut le premier qui le collecta dans un volume *(mushâf).*
D'après ᶜAbd-Allâh (Ibn Abî-Dâwud) qui le tenait d'al-Tâhir (qui disait) : Ibn Wahb nous a raconté, d'après le récit de ᶜUmar Ibn Talha al-Laythî le tenant de Muhammad Ibn ᶜAmr b. ᶜAl-

qama, le tenant de Yahyâ Ibn ᶜAbd-al-Rahmân b. Hâtib qui disait :
ᶜOmar Ibn al-Khattâb voulut collecter le Coran. Il prononça un discours devant les gens disant : « Celui qui a recueilli de l'envoyé de Dieu un peu de coran, qu'il nous l'apporte. » Or on avait écrit tout cela sur des feuillets, des planches et des tiges de palmier. ᶜOmar n'acceptait rien qui ne soit attesté par deux témoins. Et il fut assassiné alors que l'opération était en cours. Ce fut alors ᶜOthmân Ibn ᶜAffân qui annonça : « Celui qui a recueilli de l'envoyé de Dieu un peu de coran, qu'il nous l'apporte. » Et il n'acceptait rien qui ne soit attesté par deux témoins.
Or Khuzayma fils de Thâbit se présenta et dit : « J'ai constaté que vous avez omis d'écrire deux versets. » On lui dit : « Quels sont-ils ? » Il répondit : « J'ai recueilli de l'envoyé de Dieu (les versets suivants) : *Vous est venu un envoyé issu de vous-mêmes. Ce que vous faites d'inique lui pèse. Il est jaloux de votre (fidélité), bon et miséricordieux pour les fidèles...* jusqu'à la fin du fragment. » ᶜOthmân déclara : « Quant à moi je témoigne que ces deux versets sont bien de Dieu. Où estimes-tu que nous devions les placer ? » Khuzayma répondit : « Fais-en la conclusion de ce qui, du Coran, a été révélé en dernier. » Ces deux versets furent donc la conclusion de la sourate *Barâ'a* [202].

202. La sourate 9 dont le premier mot est *barâ'a,* et qui s'achève sur les deux versets évoqués. Cette relation, ajoutée aux deux autres de ce récit composite, veut surtout répondre à la question de savoir laquelle des sourates du Coran fut la dernière en date.





**43. Réquisitoire contre ᶜOthmân**

Balâdhurî, *Ansâb,* IV, 1 de l'éd. I. ᶜAbbâs, p. 550-552; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, § 3.

D'après la relation de Wâqidî, Muhammad fils d'Abû-Bakr et Muhammad fils d'Abû-Hudhayfa[203] ne cessaient, en Egypte, d'exciter les gens contre ᶜOthmân. ᶜAbd-al-Rahmân Ibn ᶜUdays al-Balawî, Sûdân Ibn Humrân al-Murâdî, ᶜAmr Ibn al-Hamiq al-Khuzâᶜî et ᶜUrwa Ibn Shiyaym al-Laythî se mirent en route avec 500 hommes, alléguant qu'ils voulaient accomplir le petit pèle-rinage *(ᶜumra).* Ils partirent au mois de rajab. ᶜAbd-Allâh Ibn Saᶜd b. Abî-Sarh envoya à ᶜOthmân un émissaire qui fit le parcours en onze nuits. La troupe alla d'étape en étape jusqu'à Dhû-Khushub[204].
ᶜOthmân dit : « Ces gens veulent soi-disant visiter les lieux saints ; mais, par Dieu, ils ne veulent que semer le désordre *(fitna).* Ma vie a duré trop longtemps pour les gens, mais lorsque je les aurai quittés, ils regretteront le moindre jour de mon temps. »
[...]
D'après Abû-Mikhnaf [20\] les Égyptiens arrivèrent à Médine, et, avec d'autres, cernèrent la maison de ᶜOthmân une première fois. ᶜOthmân, du haut de la maison, leur dit : « Hommes, que me reprochez-vous ? Je suis prêt à vous satisfaire et à revenir dans vos bonnes grâces. » Ils dirent : « Tu as augmenté la surface déterminée par ᶜOmar concernant l'espace réservé *(himâ)* aux chameaux provenant des taxes ! »[206] II répondit : « C'est

1236.Sur Abû-Hudhayfa, ci-dessus, texte nᶜ38 et n. 189.
1237.Dernière étape avant Médine.
1238.Ci-dessus, chap. 18, notice n-5.
206» *Himâ :* en Arabie, étendue de terrain avec végétation pouvant servir de lieu de pacage ; le droit et

l'usage en étaient déclarés interdits et protégés par l'homme, les hommes ou, ici, le gouvernement médinois, qui s'en étaient arrogé la possession. Le litige portait sur une mesure d'ordre économique prise par ᶜOthmân : celui-ci avait étendu le domaine de l'État aux dépens des groupes qui jouissaient traditionnellement, sur certains espaces de terrain, de droits de pacage réservés que ᶜOmar avait antérieurement respectés ou délimités.





que le nombre de ceux-ci avait augmenté durant mon gouvernement. » Ils dirent : « Tu as brûlé le livre de Dieu ! » Il répondit : « Les gens divergeaient dans leurs lectures. L'un disait : "Mon coran est meilleur que le tien !" L'autre disait : "Non, c'est le mien qui est meilleur." Ce fut Hudhayfa qui fut le premier à réprouver cela et m'en fit part[207]. J'ai rassemblé les gens autour de la récitation qui avait été écrite devant l'envoyé de Dieu. - Mais pourquoi as-tu brûlé les recueils ? dirent-ils. Y avait-il des choses, dans ces recueils, qui ne s'accordaient pas avec la récitation autour de laquelle tu avais rassemblé les gens? N'aurais-tu pas dû laisser les autres recueils comme ils étaient ? » Il répondit : « Je voulais que ne subsiste rien d'autre que ce qui avait été écrit devant l'envoyé de Dieu et qui était établi dans les feuillets qui étaient chez Hafsa[208], l'épouse de l'envoyé de Dieu : j'en demande pardon à Dieu. » Ils dirent : « Tu n'étais pas à Badr ! »[209] II répondit : « L'envoyé de Dieu m'en avait dispensé pour que je m'occupe de sa fille » [21°], etc.

## 44. « Rattrape cette umma ! »

Bukhârî, *Sahîh,* 66, *Fada il al-Qur'ân,* 3 *Jam*ᶜ *al-Qur'ân;* trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, §4.

Mûsâ nous a rapporté d'après Ibrâhîm qui disait : Ibn Shihâb nous a rapporté qu'Anas Ibn Mâlik[211] lui avait rapporté ceci : Hudhayfa Ibn al-Yamân se présenta à ᶜOthmân, au temps où il combattait les gens du *Shâm* dans le but de conquérir l'Arménie et l'Azerbaïdjan avec les troupes d'Irak[212]. Il avait été effrayé par

1239.Ci-dessous, textes n[2]44 et 52a.
1240.Ci-dessous, textes n[Q]45a-b-c-d-e.
1241.Badr, selon la tradition, fut le lieu de la première grande victoire des partisans de Muhammad contre leurs ennemis de La Mecque. Être *badrî,* c'est-à-dire un ancien combattant de Badr, était, pour les compagnons du prophète, un titre de gloire au sein de la communauté, en même temps qu'une source de droits personnels.
1242.L'évocation des différentes récriminations, d'ordre politique, financier ou administratif, s'étend ensuite sur de nombreuses pages.
1243.Ibn Shihâb al-Zuhrî, ci-dessus, chap. 18, notice n-64. - Anas b. Mâlik, serviteur de Muhammad.
1244.Hudhayfa Ibn al-Yamân |m. 36 H / 656-657] : Ibn Hajar, *Isâba,* II, 39-40 (n[Q] 1652); Ibn ᶜAbd-al-Barr, *Istfâb,* I, 334-335 (n[l]-'492). Il fut





les manières divergentes dont ces hommes récitaient (le Coran). Il dit donc à ᶜOthmân : « Commandeur des fidèles, rattrape cette *umma* avant qu'elle ne diverge sur l'Écriture comme les juifs et les chrétiens ont divergé (sur leurs propres Écritures). » ᶜOthmân envoya donc quelqu'un dire à Hafsa (fille de ᶜOmar) : « Envoie-nous les feuillets *(suhuf).* Nous les copierons dans les volumes *(masâhif),* puis nous te les restituerons. » Hafsa fit envoyer les feuillets à ᶜOthmân, et celui-ci donna des ordres à Zayd fils de Thâbit, à ᶜAbd-Allâh Ibn al-Zubayr, à Saᶜîd Ibn al-ᶜAs et à ᶜAbd-al-Rahmân Ibn al-Hârith b. Hishâm. Ces hommes copièrent les feuillets dans les volumes.

$^{c}$Othmân dit aux trois quraychites (du groupe) : « Si vous divergez d'avec Zayd Ibn Thâbit en quelque passage du Coran, écrivez-le dans la langue des Quraysh, car le Coran est descendu dans leur langue. » Ce qu'ils firent. Lorsqu'ils eurent recopié les feuillets dans les volumes, $^{c}$Othmân restitua les feuillets à Hafsa[213]. Et il envoya la copie du codex qu'ils avaient réalisé dans les différentes régions, et il ordonna de brûler tout autre recueil *(sahîfa)* et tout autre codex du Coran.

## 45. Les corans de Hafsa

Trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, §5.

### a) Hafsa et le patriarche biblique Joseph

$^{c}$Abd-al-Razzâq, *Musannaf,* XI, 110 (n$^{g}$ 20061).

$^{c}$Abd-al-Razzâq nous a raconté d'après Ma$^{c}$mar, rapporté par al-Zuhrî[214], que Hafsa apporta au prophète un récit sur Joseph écrit sur une omoplate d'animal, et elle se mit à le lui lire. Le visage du prophète changea de couleur et il dit : « Par celui qui tient mon âme en sa main, si Joseph survenait alors que je suis votre prophète, et que vous le suiviez et me délaissiez, vous seriez dans l'égarement. »

envoyé par $^{c}$Othmân en Arménie, en remplacement du général Habîb b. Maslama qui l'avait conquise : Balâdhurî, *Futûh,* p. 287. Selon une étude de M. Lecker, Hudhayfa avait été juif avant de se rallier à l'islam : Lecker, « Hudhayfa » (1993) (repr. Ashgate Variorum, 1998, V).

1245.Ci-dessous, textes n$^{o}$45.

1246.Ma$^{c}$mar, voir ci-dessus, chap. 18, dans la notice n$^{e}$ 1 ; al-Zuhrî, notice n$^{e}$ 64.





### b) $^{c}$Omar, père de Hafsa, et la Tora

Ibn Hanbal, *Musnad,* **III,** 470.7.

[...] $^{c}$Abd-Allah Ibn Thâbit dit[215] : $^{c}$Omar Ibn al-Khattâb vint et dit au prophète : « Envoyé de Dieu, je suis passé chez un frère à moi des Qurayza[216]. Il m'a écrit des passages qui constituent l'essentiel de la Tora[217], pour que je te les montre. » Le visage de l'envoyé de Dieu changea, poursuit $^{c}$Abd-Allah ; je dis donc à $^{c}$Omar : « Ne vois-tu pas le visage de l'envoyé de Dieu? » $^{c}$Omar dit alors : « Allah nous suffit comme Seigneur, l'islam comme religion et Muhammad comme envoyé. » Le prophète se rasséréna, puis il dit : « Par celui qui tient son âme en sa main, si Moïse se trouvait un beau matin parmi vous et que vous le suiviez et que vous me délaissiez, vous seriez égarés. Vous êtes ma part parmi les nations et je suis votre part parmi les prophètes. »

### c) $^{c}$Omar et les textes judaïques

$^{c}$Abd-al-Razzâq, *Musannaf,* XI, 111 (n$^{e}$ 20062)

$^{c}$Abd-al-Razzâq nous a raconté, d'après Ma$^{c}$mar qui le tenait d'Ayyûb d'après Abû-Qilâba[218] :
$^{c}$Omar Ibn al-Khattâb passa près d'un homme qui lisait un texte écrit. Il l'écouta durant une heure et l'apprécia. Il dit alors à cet homme : « Accepterais-tu de m'écrire quelque chose de ce texte ? - Oui », répondit-il. $^{c}$Omar acheta une peau et l'apprêta. Puis il revint la lui apporter. Et l'homme lui copia le texte de chaque côté. $^{c}$Omar l'apporta à l'envoyé de Dieu et se mit à le lui lire. Le visage de l'envoyé de Dieu changea de couleur.

1247.Abd-Allah Ibn Thâbit, des *Ansâr,* les « supporteurs » de Muhammad à Yathrib ; Ibn $^{c}$Abd-al-Barr, *Istfâb,* III, 875 (n$^{s}$ 1475).

1248.Les Qurayza étaient l'une des tribus juives les plus importantes de Médine ; considérés plus tard comme des ennemis, ils seront massacrés. Ci-dessus, chap. 5, §4.

1249.*Jawâmi$^{c}$ min al-Tawrât :* des passages de la Tora qui en constituent comme la quintessence. Voir

ci-dessous, texte n°45c, n. 220. En un sens plus ordinaire, on pourrait comprendre « des collections » de passages de la Tora.

1250. Abû-Qilâba ᶜAbd-Allâh Ibn Zayd al-Jarmî [m. entre 104 et 107 H / 722 et 726] ; Ibn Hajar, *Tahdhîb,* V, 197-199 (n°388).



Un homme des *Ansâr*[219] tapa de la main sur le texte écrit et lui dit : « Par ta mère, fils d'al-Khattâb ! Ne vois-tu plus le visage de l'envoyé de Dieu à partir d'aujourd'hui où tu lui lis ce texte?» Alors le prophète déclara: «J'ai été envoyé pour ouvrir et pour conclure; c'est moi qui ai reçu la parole totalisante ainsi que ses commencements [22°]. Que ceux qui donnent à Dieu des associés[221] n'aillent point vous faire périr ! »

**d) Le codex de Hafsa**

Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 85-87.

[...] ᶜUbayd-Allâh nous a rapporté, d'après Nâfiᶜ[222] : Hafsa ordonna à un de ses captifs *(mawlâ)* de lui écrire un codex. Elle lui dit : « Lorsque tu arriveras au passage : *Observez exactement les prières, notamment la prière du milieu* (du **jour),** *acquittez-vous* **(de** ce **culte)** *envers Allah dévotement*[22*], ne l'écris pas avant que je ne te le dicte de la façon dont je l'ai entendu réciter par l'envoyé de Dieu. » Et lorsqu'il parvint à ce passage, elle lui ordonna d'écrire : *Observez exactement les prières, notamment la prière du milieu* **(du jour)** *et la prière de*

1251. Ci-dessus, texte n°45b, n. 215.

1252. *Jawâmiᶜ al-kalâm,* « la parole totalisante, la quintessence de la parole », est une expression désignant le Coran, qui embrasse tout de façon exhaustive mais concise. Voir ci-dessus, texte n-45b, n. 217. *Fawâ-tih al-kalâm :* mis en regard de « la parole totalisante », il faudrait traduire par « la parole qui est au commencement de tout ». La parole reçue par Muhammad serait, en quelque sorte, l'alpha et l'oméga. Plus banalement, *fawâtih al-kalâm* désignera ordinairement le commencement de chacun des chapitres du Coran.

1253. *Mushrikûn.* Les juifs sont, ici, considérés comme des « associa-teurs », qui se donnent des Seigneurs à côté de Dieu.

&22. Nâfiᶜ aurait été un captif du frère de Hafsa, ᶜAbd-Allâh fils de ᶜOmar. Cependant, les données historiques sur ce personnage sont peu assurées. Son nom fut surtout très « utile » - c'est le sens du terme *nâfiᶜ* -pour la mise en place des chaînes de transmission destinées à garantir l'authenticité d'un nombre important de traditions venant, notamment, de ᶜAbd-Allah fils de ᶜOmar. Cf. Juynboll, *Muslim Tradition* (1983), p. 142-143, et *El,* **VII,** 877b-878b, « Nâfiᶜ ».

223. Cf. *Coran 2,* 238.



*Vaprès-midi* (ᶜasr), *acquittez-vous* (de ce culte) *envers Allah dévotement*[22*].

e) Marwân **et les feuillets de Hafsa**

• Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 21.

Lorsque Marwân était gouverneur de Médine, il envoya quelqu'un à Hafsa pour lui réclamer les feuillets afin de les brûler car il craignait qu'il n'y ait des divergences entre l'une ou l'autre partie de l'Écriture. Elle refusa de les lui envoyer. Ibn Shihâb (= al-Zuhrî) a dit : Sâlim Ibn ᶜAbd-Allah m'a rapporté ceci : Lorsque Hafsa mourut, Marwân envoya à ᶜAbd-Allâh (frère de Hafsa) l'ordre exprès de lui faire envoyer les feuillets de Hafsa. Aussitôt revenu des obsèques de Hafsa, ᶜAbd-Allâh Ibn ᶜOmar les lui envoya. Marwân les déchira et les brûla de crainte qu'il ne s'y trouvât en

quelque passage une divergence avec ce qu'avait copié cOthmân.

• Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 24-25.

cAbd-Allâh (Ibn Abî-Dâwud) a dit, d'après Muhammad Ibn cAwf qui disait : Abû-1-Yamân a dit : Shucayb nous a raconté d'après Zuhrî (= Ibn Shihâb) qui disait : Sâlim Ibn cAbd-Allâh m'a raconté :

Marwân envoyait réclamer à Hafsa les feuillets à partir desquels le Coran avait été écrit. Et Hafsa refusait de les lui livrer. Et, dit Sâlim, lorsque Hafsa mourut, et que nous fûmes revenus de son enterrement, Marwân envoya à cAbd-Allâh fils de cOmar l'ordre

224. L'anecdote, à partir d'informateurs différents, est répétée, avec variantes, dix fois en deux pages. L'une des versions est attribuée au scribe lui-même, nommé cAmr Ibn Râfic, *mawlâ* de cOmar. Le scribe parle de la feuille *(waraqa)* et de l'encre *(dawât)* qu'il apporte pour recevoir la dictée de Hafsa. Ce récit est un lieu commun des traditionnistes. Outre Ibn Abî-Dâwud dans ce texte, cf. par exemple Ibn Sacd, *Tahaqât,* V, 299, qui précise que le scribe était de la tribu des Lakhm ; on sait qu'un certain nombre de ceux-ci étaient chrétiens ou christianisés. Cf. aussi Ibn Hajar, *Tahdhîh,* VIII, 29-30 (n-50). La même anecdote pour le même passage coranique est rapportée de cAîcha, une autre épouse de Muhammad, le scribe étant aussi un *mawlâ,* appelé Abu-Yûnus ; Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 83-85.





exprès de lui envoyer ces feuillets. cAbd-Allâh Ibn cOmar les lui envoya. Marwân donna l'ordre de les mettre en morceaux. Et Marwân disait : « J'ai fait cela uniquement parce que ce qu'ils contenaient avait été écrit et conservé dans le Livre (de cOth-mân). Puis j'ai craint que, avec le temps, quelque sceptique n'émette des doutes sur ces feuillets, ou qu'il ne dise que quelque passage de ces feuillets n'avait pas été consigné (dans le volume de cOthmân). »

## 46. cUbayd-AIlâh, gouverneur d'Irak, et le Coran

Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 117 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, §6.

Yahyâ Ibn Hakîm a dit : Yahyâ Ibn Hammâd nous a rapporté, le rapportant de cAbd-al-cAzîz b. al-Mukhtâr, d'après cAbd-Allah b. Fayrûz qui disait :

Yazîd al-Fârisî[225] m'a rapporté que cUbayd-Allâh b. Ziyâd ajouta au codex 2 000 *harf*[226]. Lorsque al-Hajjâj Ibn Yûsuf arriva (au poste de gouverneur d'Irak)[227], il apprit cela. Il demanda : « Qui a été chargé de cela pour cUbayd-Allâh ? » On lui répondit : « C'est Yazîd al-Fârisî qui en a été chargé. » al-Hajjâj me fit convoquer. Je me rendis à la convocation, ne doutant pas qu'il allait me faire mettre à mort. Lorsque j'entrai chez lui il me dit : « Qu'est-ce qu'il a pris à Ibn Ziyâd de faire ajouter 2 000 *harf* au codex ? » Je lui répondis : « Dieu ayant préservé l'émir de naître à la Kallâ' de Basra, c'est à moi que la tâche a été confiée.[228] - Tu as raison », me dit-il ; et il me libéra.

1254.Ci-dessus, chap. 17, §3.

1255.Le mot *harf,* selon les cas, peut signifier « lettre », « mot », « préposition » ou « mode de lecture » ; H. Fleisch, *El,* III, 210-211 a, « Harf».

^27. Ci-dessus, chap. 15, §7.

228. La *Kallâ'* était le port fluvial de Basra, un quartier cosmopolite et un marché réputé de la ville. Yâqût, *Buldân,* IV, 472a, « al-Kallâ' » ; cf. Ibn Durayd, *Ishtiqâq,* p. 282-283 ; Jâhiz, *Avares,* trad. fr. C. Pellat, p. 181, 209, et *El,* I, 1118b, dans l'article « al-Basra ». Yazîd semble vouloir dire, obséquieusement, que c'était à lui, le serviteur, né dans les faubourgs, qu'il revenait d'accomplir cette tâche austère, mais sur l'ordre de l'émir, né dans le Hedjâz et connaisseur de la langue arabe pure.

*Ibn Abî-Dâwud commente l'anecdote en disant qu'il s'agissait simplement d'ajouter les voyelles longues qui manquaient aux verbes « être » (kân) et « dire » (qâl) conjugués au passé.*

## 47. al-Hajjâj b. Yûsuf, gouverneur d'Irak

Trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, §7.

### a) Prise de fonctions à Kûfa

[75 **H**/694)
Tabarî, *Târîkh,* II, 823-824.

Il commença par la mosquée. Il y pénétra, puis il monta en chaire voilé d'un turban en soie rouge. Il dit : « Amenez-moi les gens ! » - ceux-ci, en effet, croyaient qu'il était à l'extérieur avec sa garde et ils avaient l'intention de l'attaquer. Lorsque les gens furent rassemblés autour de lui, il se leva, dévoila son visage. Il déclara :

« *C est moi V homme qui agit au grand jour et sait comment gravir les pentes des montagnes*
*C'est lorsque je dépose mon turban que vous me reconnaissez!*[229]

Par Dieu ! je ferai la guerre à qui me la fera ! J'en chausserai les bottes contre qui les aura chaussées contre moi, et je lui en rendrai la pareille ! Oui ! je vois là des têtes qui sont mûres et qu'il est temps de cueillir ! Oui je vois couler le sang entre turbans et barbes... »

### b) Contre une rébellion qui couve

Jâhiz, *Bayân,* I, 393-394; II, 137-138.

Par Dieu ! Je vous écorcerai comme on le fait pour un bâton ! Je vous ligoterai comme on lie la *salama* (avant de la brûler) ! [230] Je vous fustigerai comme on fustige les chameaux qui s'écartent ! Gens d'Irak ! Gens de division et d'impiété hypocrite ! Gens de mœurs détestables ! Oui, j'ai entendu un *Allah akbar* qui n'était pas lancé pour inciter à désirer Dieu, mais cet *Allah akbar* était

1256.Il s'agit d'un vers.
1257.*Salama :* arbrisseau du genre tamaris, et qui brûle bien.



lancé pour semer la terreur[231]. Je sais bien que c'est un tourbillon de poussière sous lequel vous fomentez la révolte. Eh bien! Fils de salope, esclaves de la trique, enfants d'esclaves plus viles que les champignons des terres sableuses ! Par Dieu, si nos bâtons en viennent à s'entrechoquer entre nous, c'est moi qui vous laisserai comme un jour d'hier dont on ne parle plus.

## 48. Qui a inventé le système des points et des voyelles ?

Trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. **15,** § 7.

### a) Nasr b. ᶜAsim, sur commande d'al-Hajjâj ?...

Ibn Khallikân, *Wafayât,* II, 32.

Abû-Ahmad al-ᶜAskarî racontait, dans le livre intitulé « Des lectures défectueuses »[232] :

Pendant environ quarante ans jusqu'au temps de ᶜAbd-al-Malik Ibn Marwân, les gens récitèrent le codex de ᶜOthmân. Puis, des lectures fautives se multiplièrent et se répandirent en Irak. al-Hajjâj Ibn Yûsuf al-Thaqafî recourut à ses secrétaires et leur demanda de mettre des signes sur ces lettres ambiguës [233]. On dit que ce fut Nasr Ibn ᶜAsim[234] qui effectua cette opération en mettant les points, uniques ou doublés en des positions différentes (= au-dessus ou au-dessous des lettres). Durant un certain temps, on ne lut donc le texte qu'avec sa diacritation. Cependant, malgré l'utilisation des points, des lectures défectueuses se produisaient encore. C'est alors que fut créée la vocalisation *(iᶜjâm)* 23\ On lut désormais en suivant le

1258. *Allah Akbar,* « Dieu est très grand », cri d'appel à la prière canonique, et aussi cri de guerre.
1259. Sur ce philologue [m. 382 H /993], £/, I, 734a, « al-ᶜAskarî (Abû-Ahmad) ».
233. *Mushîabiha :* qui se ressemblent et qui sont ambiguës dès lors
% qu'aucun signe particulier ne les distingue les unes des autres ; en arabe, c'est le cas, par exemple, des lettres B, T, Th, N et Y.
1260. Nasr Ibn ᶜAsim [m. ± 89 H / 708] aurait écrit un livre sur la langue arabe. On dit qu'il était khârijite, mais qu'il fit amende honorable dans deux vers que l'on cite de lui. Yâqût, *Udabâ',* V, 553.
1261. Les voyelles qui, ne faisant pas partie du corps consonantique des mots, se marqueront au-dessus, ou au-dessous des consonnes, de façon à préciser le sens des mots et leur fonction dans la phrase.





système des points et des voyelles. Lorsqu'on ne prêtait pas minutieusement attention à un mot en ne faisant pas droit à ce système, il se produisait des lectures défectueuses. On chercha le moyen d'y parer, et on ne trouva pas d'autre moyen que de s'en tenir aux instructions des connaisseurs en récitation orale [236].

**b)... Yahyâ b. Yaᶜmor ? ou Abû-1-Aswad al-Du'alî** ?

- Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 141.

[...] Hârûn Ibn Mûsâ disait : Le premier qui ponctua les recueils (coraniques) fut Yahyâ Ibn Yaᶜmor[237].
[...] Hishâm nous a rapporté, d'après al-Hasan, que Yahyâ répugnait à ce que les recueils (coraniques) soient ponctués selon la grammaire. [...]etc.

- Ibn Khallikân, *Wafayât,* VI, 175.

Khâlid (Ibn Mihrân) al-Hadhdhâ' disait : Ibn Sîrîn[238] avait un codex (coranique) ponctué de la main de Yahyâ Ibn Yaᶜmor. Celui-ci prononçait l'arabe de la façon la plus pure et la langue classique lui était naturelle sans aucun artifice. Il existe de nombreuses anecdotes et histoires à son sujet. Il mourut en 129 [746-7 après J.-C.].

- *Yàqùt,Udabâ',Ul,436.*

La majorité s'accorde à dire qu'Abû-1-Aswad[239] fut le premier à établir les règles de l'arabe et à ponctuer le texte coranique.

1262. Cf. Périer, *Vie d'al-Hadjdjâdj,* p. 255-257 ; Blachère, *Introduction au Coran (1959),* p. 80-81.
1263. Grammairien de Basra, de tendance chiᶜite ; il eut des démêlés avec al-Hajjâj Ibn Yûsuf ; Ibn Khallikân, *Wafayât,* VI, 173-176.
1264. Khâlid Ibn Mihrân [m. 758-759], Persan, *mawlâ* des Quraysh et surnommé « le Cordonnier », Ibn Saᶜd, *Tabaqât,* **VII,** 259-260; Juynboll, *Muslim Tradition* (1983), p. 145. - Ibn Sîrîn, ci-dessus, texte n-40, n. 197.
1265. Abû-1-Aswad al-Du'alî [m. 69 H / 688), engagé sans faille aux côtés de ᶜAlî Ibn Abî-Tâlib. Une légende fait de lui le créateur de la grammaire arabe sur l'incitation du gendre du prophète : Ibn

Khallikân, *Wafayât,* II, 535-539; Yâqût, *Udaba ,* **III,** 436-438; *El,* I, 110a, « Abû-1-Aswad al-Du'alî».



• Ibn al-Nadîm, *Fihrist,* p. 63.

Les gens ne sont pas d'accord sur ce qui a amené Abû-1-Aswad à établir certaines règles de grammaire. Abû-ʿUbayda [240] disait : « C'est de ʿAlî Ibn Abî-Tâlib qu'Abû-1-Aswad apprit la grammaire, mais il n'en divulguait rien à personne, jusqu'au jour où il fut convoqué par Ziyâd[241]. Celui-ci lui dit : « Fais donc quelque chose qui soit un guide pour les gens et qu'ainsi on connaisse le livre de Dieu. »

*D'abord réticent, Abû-l-Aswad finit par accepter, demandant d'être assisté par un scribe intelligent.*

On fit venir un scribe des ʿAbd-al-Qays mais il n'en fut pas satisfait. On en fit venir un autre, des ʿAbd-Qays également, pense-t-on. Abû-l-Aswad lui dit: «Lorsque tu vois que j'ouvre la bouche en prononçant une lettre, place un point au-dessus de cette lettre ; et lorsque tu vois que je ferme la bouche, mets un point devant la lettre ; et lorsque je prononce la syntaxe du génitif, mets deux points. » Telle était la diacritation d'Abû-l-Aswad. Quant à Abû-Saʿîd, il disait : « On dit que, etc. » *[autre anecdote explicative].*

## 49. Les codex d'al-Hajjâj

Ci-dessus, chap. 15, §7.

• Samhûdî, *Wafâ* II, 667-668 ; trad. A.-L. de Prémare

D'après Muhriz Ibn Thâbit, *mawlâ* de Salama Ibn ʿAbd-al-Malik [242], qui le tenait de son père qui disait : J'étais parmi les gardes d'al-Hajjâj b. Yûsuf. Hajjâj écrivit les codex (du Coran). Puis il les envoya dans les capitales. Il en envoya un à Médine. Les gens de la famille de ʿOthmân réprou-%

1266.Abû-ʿUbayda Maʿmar Ibn al-Muthannâ [m. 209 H / 824-825J, philologue de Basra, auteur de plusieurs ouvrages philologiques sur le Coran et le *Hadîth. El,* I, 162a-163a, « Abû-ʿUbayda Maʿmar ».

1267.Ziyâd Ibn Abî-Sufyân, gouverneur d'Irak sous le règne de Muʿâ-wiya ; son gouvemorat fut caractérisé par la lutte contre les chiʿites ; Laoust, *Schismes* (1965), p. 18-19 ; Hawting, *First Dynasty* (1987), p. 40-41.

1268.Sur ce transmetteur, Ibn Hajar, *Tahdhîb,* IV, 132 (nL'259).



vèrent cela. On leur dit : « Sortez le codex de ʿOthmân, qu'on le lise. » Ils répondirent : « Il a été détruit lors de l'assassinat de ʿOthmân. »

Muhriz ajoutait : J'ai appris que le codex de ʿOthmân était entre les mains de Khâlid b. ʿAmr b. ʿOthmân. Et, dit-il, lorsque al-Mahdî[243] accéda au califat, il envoya un codex à Médine. C'est celui que l'on y récite aujourd'hui. On écarta le codex d'al-Haj-jâj. Il est dans le coffre qui est derrière la chaire. Ibn Zabâla a dit : Mâlik Ibn Anas[244] a dit : al-Hajjâj Ibn Yûsuf envoya des codex dans les grandes villes. Il en envoya un grand à Médine. Il fut le premier à envoyer des codex dans les villes. Celui qu'il envoya à Médine était dans un coffre à la droite du portique qui avait été construit pour indiquer là où se tenait le prophète. On l'ouvrait le vendredi et le jeudi et on y lisait à la prière de l'aube. Quant à al-Mahdî, il envoya des codex de grand prix qui furent placés dans un coffre et l'on en écarta le codex d'al-Hajjâj. On fit des pupitres pour y lire les codex d'al-

Mahdî, et l'on transporta le codex d'al-Hajjâj dans son coffre, et on le plaça dans la travée qui est à la droite de la chaire.

*Suit un ensemble d'informations diverses dont il ressort que le codex originel de ᶜOthmân n'existe plus.*

• al-Kindî, *Risâla,* texte p. 117 ; trad. G. Tartar, p. 190[245]

Puis ce fut l'intervention d'al-Hajjâj b. Yûsuf qui ne laissa aucun recueil sans les saisir. Il en fit tomber bien des versets et il en ajouta d'autres qui, selon certains, étaient relatifs aux hommes des Banû Umayya et des Banû al-ᶜAbbâs[246], désignés par leurs propres noms. Une copie conforme à la recension voulue par al-Hajjâj fut faite en six exemplaires : un fut envoyé en

1269.Calife abbasside, 775-785 de notre ère.
1270.Ibn Zabâla, ci-dessus, chap. 18, notice ntJ36. - Mâlik Ibn Anas [m. 179 H / 796], traditionniste de Médine, imâm de l'école de jurisprudence malikite.
1271.Ci-dessus, chap. 18, notice nlJ40.
1272.La famille omeyyade et la famille abbasside.





Egypte, un autre à Damas, le troisième à Médine, le quatrième à La Mecque, le cinquième à Kûfa et le dernier à Basra. Quant aux autres recueils antérieurs, il les mit dans l'huile bouillante et les détruisit, imitant en cela ᶜOthmân.

## 50. ᶜAbd-al-Malik Ibn Marwân collecte le Coran

Ci-dessus, chap. 15, § 8.

• Ibn al-ᶜIbrî, *Târîkh,* p. 194 ; trad. A.-L. de Prémare [247].

ᶜAbd-al-Malik disait : « Je crains de mourir durant le mois de ramadan : c'est durant ce mois que je suis né, durant ce mois que j'ai été sevré. C'est durant ce mois que j'ai collecté le Coran *(jamaᶜtu l-Qur'ân),* et durant ce mois que les gens m'ont prêté allégeance. »

• Thaᶜâlibî, *Latàif al-maᶜârif,* trad. angl. de CE. Bosworth, p. 109 ; trad. de l'anglais A.-L. de Prémare [248].

ᶜAbd-al-Malik avait coutume de dire : « Je suis né durant le ramadan ; j'ai été sevré en ramadan ; j'ai achevé d'apprendre le Coran par cœur *(jamaᶜtu l-Qur'ân)* en ramadan; j'ai atteint l'âge de la puberté en ramadan ; j'ai été nommé gouverneur en ramadan ; je suis devenu calife en ramadan, et je crains de mourir durant ce même mois. » [249]

## 51. ᶜAbd-al-Malik et le Dôme du Rocher

Yaᶜqûbî, *Târîkh,* II, 261 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 15, §8.

ᶜAbd-al-Malik interdit aux gens de Syrie d'accomplir le pèlerinage. En effet, Ibn al-Zubayr[250], lorsque les gens faisaient le pèlerinage, leur imposait de lui prêter allégeance. Voyant cela, il

1273.Ci-dessus, chap. 18, notice n'J25.
1274.Ci-dessus, chap. 18, notice n953.
1275.Il est visible, par la succession des étapes de la vie de ᶜAbd-al-Malik qui sont ajoutées par Thaᶜâlibî, que celui-ci avait opté pour l'interprétation de *jamaᶜtu l-Qur'ân* dans le sens de l'apprentissage par cœur durant sa jeunesse.

1276. ʿAbd-Allah Ibn al-Zubayr, calife rival des Omeyyades à La Mecque entre 683 et 692.





leur interdit de sortir pour aller à La Mecque. Les gens se mirent en tumulte : « Tu nous empêches d'accomplir le pèlerinage au temple sacré de Dieu alors que c'est une prescription qui nous a été donnée par Dieu ! » lui dirent-ils. Il leur dit alors : « Voici Ibn Shihâb al-Zuhrî[251] qui vous fournit un *hadîth* d'après lequel l'envoyé de Dieu a dit : "On ne se mettra en route (pour le pèlerinage) que pour se rendre à trois mosquées : la Mosquée sacrée (= la Kaʿba), ma mosquée (= à Médine), et la mosquée de Bayt al-Maqdis (= Jérusalem)."[252] Cette dernière remplacera donc pour vous la Mosquée sacrée. Et ce rocher, dont on rapporte que l'envoyé de Dieu posa dessus son pied lorsqu'il monta au ciel, vous tiendra lieu de Kaʿba. » Il bâtit alors un Dôme au-dessus du Rocher, il y suspendit des draperies de brocart, y préposa des desservants et il imposa aux gens d'y accomplir la circumambu-lation rituelle comme ils le faisaient autour de la Kaʿba. Cette pratique perdura tout au long du temps des Omeyyades [253].

## 52. Les codex

Trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 16, § **1.**

### a) Hudhayfa et les codex concurrents

Ibn Shabba, *Târîkh al-Madîna,* **III,** p. 998-999.

Kathîr Ibn Hishâm nous a rapporté, d'après Jaʿfar Ibn Burqân qui a dit : ʿAbd-al-Aʿlâ b. al-Hakam al-Kilâbî nous a rapporté ce qui suit :
J'arrivai à la maison d'Abû-Mûsâ al-Ashʿarî. Hudhayfa Ibn al-Yamân, ʿAbd-Allâh Ibn Masʿûd et Abû-Mûsâ al-Ashʿarî étaient

1277. Ci-dessus, chap. 18, notice n° 64.
1278. Ce *hadîth* fera désormais partie des corpus canoniques de la Tradition islamique : cf. Bukhârî, *Sahîh,* 30, *Sawm,* 67 (II, 305, n° 1995); Abû-Dâwud, *Sunan,* 11, *Manâsik,* 94 (II, 81, n° 2033) ; Ibn Hanbal, *Musnad,* II, 234.2 et *passim,* etc.
1279. Ce fut sans doute à cette époque qu'à partir d'un verset *[Coran* 17, 1 ] ajouté au texte sur « les Fils d'Israël » - ci-dessus, textes n° 19 et 20 et n. 97 -, se développèrent les récits légendaires sur l'ascension merveilleuse du prophète Muhammad jusqu'à « la mosquée la plus éloignée », celle de Jérusalem. Sur la légende et ses développements, J.E. Bencheikh, *El,* **VII,** 99b-105a, « Miʿrâdj » (1990).





sur une terrasse. Je dis : « Par Dieu, ce sont eux que je veux voir. » Je commençai à monter, mais il y avait sur la marche un jeune domestique qui voulut m'en empêcher. Je le morigénai et l'un des trois hommes se retourna vers moi. J'arrivai jusqu'à eux et m'assis près d'eux. Ils avaient devant eux un codex que leur avait envoyé ʿOthmân en leur ordonnant d'y conformer leurs propres codex. Abû-Mûsâ disait : « Ce que vous trouvez en plus dans mon codex que voici, ne le supprimez pas, mais si vous trouvez qu'il y manque quelque chose, ajoutez-le par écrit. » Hudhayfa dit : « Et que va devenir le travail que nous avons réalisé ? Par Dieu, personne des gens de ce pays ne veut autre chose que la lecture de ce cheikh - il voulait dire Ibn Masʿûd -, et personne des gens du Yémen ne veut autre chose que la lecture de l'autre - il voulait dire Abû-Mûsâ. » Car c'était Hudhayfa qui avait incité ʿOthmân à faire des codex un codex unique. Ibrâhîm Ibn

al-Mundhir a dit : ᶜAbd-Allâh Ibn Wahb nous a rapporté que ᶜAmr Ibn al-Hârith lui avait rapporté que Bukayr rapportait :
Des gens, en Irak, interrogeaient l'un d'entre eux sur un verset, et lorsque celui-ci le lui récitait, on lui répondait : « Je récuse ce verset. »[254] Ce phénomène se répandit parmi les gens qui divergeaient dans la récitation (du Coran). On en parla à ᶜOthmân Ibn ᶜAffân. Celui-ci ordonna de rassembler les codex et il les fit brûler. Puis il écrivit des exemplaires de son propre codex et les diffusa dans les différentes circonscriptions militaires.

### b) Lorsque ᶜOthmân brûla les codex

Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 12 ; trad. A.-L. de Prémare.

ᶜAbd-Allah (Ibn Abî-Dâwud = l'auteur) nous a rapporté d'après Muhammad Ibn Bashshâr qui disait : Muhammad Ibn Jaᶜfar et ᶜAbd-al-Rahmân disaient : Shuᶜba nous a rapporté, le tenant de ᶜAlqama Ibn Marthad qui le tenait d'un homme, lequel le tenait de Suwayd Ibn Ghafla qui disait : Lorsque ᶜOthmân brûla les codex, ᶜAlî (Ibn Abî-Tâlib) déclara : « S'il ne l'avait pas fait lui, moi je l'aurais fait. »

254. *Ukaffiru bi-hâdhihi :* littéralement « je le déclare *kâfir,* impie ».





## 53. Les lettrés de Yathrib

Balâdhurî, *Futûh,* p. 663-664 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 16, §2.

D'après al-Wâqidî :
L'écriture de l'arabe était rare chez les Aws et les Khazraj 25\ C'était un juif qui l'avait apprise, et il l'enseignait autrefois aux enfants de Médine[256]. Aussi, lorsque vint l'islam, un certain nombre de gens parmi les Aws et les Khazraj connaissaient l'écriture. C'étaient Saᶜd Ibn ᶜUbâda b. Dulaym, al-Mundhir Ibn ᶜAmr, Ubayy Ibn Ka'b, Zayd Ibn Thâbit, lequel écrivait l'arabe et l'hébreu[257], Râfiᶜ Ibn Mâlik, Usayd Ibn Hudayr, Maᶜn Ibn ᶜAdî al-Balawî, allié des *Ansâr*[258], Bashîr Ibn Saᶜd, Saᶜd Ibn al-RabîS Aws Ibn Khawlî, ᶜAbd-Allâh Ibn Ubayy l'hypocrite[259]. Ceux d'entre eux qu'on appelait « les parfaits » - un « parfait » étant celui qui, en plus de sa connaissance de l'écriture, connaissait le tir à l'arc et la nage - étaient Râfiᶜ Ibn Mâlik, Saᶜd Ibn ᶜUbâda, Usayd Ibn Hudayr, ᶜAbd-Allah Ibn Ubayy et Aws Ibn Khawlî. Ceux de Yathrib[260] qui. (décédés) avant l'islam, avaient

1280.Les deux grandes confédérations tribales du secteur de Yathrib.

1281.Version parallèle transmise par Qalqashandî, *Subh,* **III,** 14-15 : « C'était un juif des Mâsika qui l'avait apprise, et il l'enseignait aux enfants. » La liste des noms fournie par cette version comporte quelques variantes. Les indications sur Ubayy Ibn Kaᶜb et Zayd Ibn Thâbit sont les mêmes. M. Lecker indique que Mâsika était un clan juif habitant le village d'al-Quff, dans la partie basse de Médine, qu'il identifie avec le lieu où se trouvait la maison d'études de la tribu juive des Qaynuqaᶜ : M. Lecker, « Zayd b. Thâbit » (1997), p. 265 et n. 48 ; p. 264 et réf. Il est en effet plus d'une fois question, dans les ouvrages de biographie de Muhammad, de la maison d'études *(beth ha-midrâsh / bayt al-midrâs)* où les premiers compagnons de Muhammad se rendaient pour discuter avec les rabbins juifs : Ibn Hishâm, *Sîra,* I, 564 et *passim* ; ᶜAbd-al-Razzâq, *Musannaf,* **VII,** 316.

1282.Cf. Ibn ᶜAsâkir, *TD,* XIX, 313, qui note également que Zayd écrivait l'arabe et l'hébreu.

1283.Ceux qui, chez les Aws et les Khazraj, furent les « supporteurs » du mouvement islamique naissant.

1284.Ci-dessous, texte n°55, n. 265.

1285.L'auteur qui, au début de son texte, mentionne « Médine » *(al-Madîna),* parle ici nommément de *Yathrib.* Sur les noms Yathrib / Médine, voir ci-dessus, chap. 5, §5.

toutes ces qualités, étaient Suwayd Ibn al-Sâmit et Hudayr al-Katâ'ib.

## 54. Une querelle d'orthographe

Tirmidhî, *Jâmi$^{c}$, Tafsîr,* sourate 9 (V, 285); trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 16, § 2.

al-Zuhrî a dit[261] :
En ces jours-là (= de la collecte du Coran), on divergea à propos de *tâbût* et *tâbûh.* Les Qurayshites disaient *al-tâbût,* et Zayd disait *al-tâbûh*[262]. On porta le litige devant $^{c}$Othmân. Celui-ci déclara : « Écrivez *al-tâbût,* car (le Coran) a été révélé dans la langue des Quraysh. »[263]
$^{c}$Ubayd-Allah Ibn $^{c}$Abd-Allah b. $^{c}$Utba m'a raconté que $^{c}$Abd-Allâh Ibn Mas$^{c}$ûd répugnait à ce que ce soit Zayd qui copie les codex, et qu'il déclara : « Musulmans ! Je suis écarté de l'opération d'écriture du Coran alors que celui qui en est chargé, c'est un homme qui, lorsque j'ai adhéré à l'islam, était encore dans les lombes d'un homme impie *(kâfir)* » - il voulait dire : Zayd Ibn Thâbit.

## 55. $^{c}$Omar, homme inspiré

Muslim, *Sahîh,* 44, *Fadâ'il $^{c}$Umar* (éd. Dâr al-Fïkr, XV, 167); Ibn Hanbal, *Musnad,* I. 16.4; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 16, §3.

1286.Ci-dessus, chap. 18, notice n$^{s}$ 64.
1287.Il s'agit d'un passage coranique évoquant Moïse, les Fils d'Israël et l'Arche d'Alliance : « Leur prophète leur dit : Le signe de la royauté (de Dieu) sera qu'il vous donne l'Arche *(al-tâbût)* dans laquelle se trouvera une présence *(sakîna)* de votre Seigneur » *[Coran* 2, 248].
1288.En hébreu biblique : *tévah* désigne une caisse, ainsi que l'arche de Noé ; dans la Mishna, *hat-Tîhâh,* pris dans un sens absolu, désigne plus d'une fois « l'Arche d'Alliance » : Jeffery, *Foreign* (1938), p. 88-89 ; cf. *LA,* rac. TBT et TBH. Le mot hébraïque *tévah* ne devient *tévat* que dans le cas de l'apposition d'un complément de nom, par exemple *tévat gome* : « caisse de papyrus » dans le récit biblique de « Moïse sauvé des eaux » lorsqu'il était bébé *[Exode* 2.3 : cf. *Coran* 20,39). La construction *al-tâbût* vient soit de l'éthiopien *tâbôt,* soit de l'araméen *tâbûtâ* : Speyer, 1931, repr. 1961, p. 367-368 ; Jeffery, *op. cit.,* p. 88-89.



[...] D'après Nâfi$^{c}$ le rapportant du fils de $^{c}$Omar[264] : Lorsque $^{c}$Abd-Allâh Ibn Ubayy b. Salûl mourut[265], son fils $^{c}$Abd-Allah vint trouver l'envoyé de Dieu et lui demanda de lui donner sa chemise pour qu'il en fasse le linceul de son père. Il la lui donna. Puis il lui demanda de venir prier sur sa tombe. L'envoyé de Dieu se leva pour aller y prier. Mais $^{c}$Omar se leva, prit l'envoyé de Dieu par son vêtement et lui dit : « Envoyé de Dieu, irais-tu prier pour lui alors que Dieu t'a interdit de le faire? » L'envoyé de Dieu répondit : « Dieu m'a seulement donné le choix en disant : "Demande pardon pour eux ou bien ne le fais pas. Si tu demandes pardon pour eux soixante-dix fois, Dieu ne leur pardonnera point."[266] Si je savais qu'en ajoutant encore aux soixante-dix fois il leur pardonnerait, je l'ajouterais.[267] - Mais, dit $^{c}$Omar, c'était un "hypocrite"! » Cependant, l'envoyé de Dieu alla prier pour lui. Alors Dieu révéla (le verset) : « Ne prie jamais pour aucun d'entre eux lorsqu'il sera mort et ne te recueille pas sur sa tombe. » [268]

## 56. Le « verset **de la lapidation** »

Ibn Hanbal, *Musnad,* I, 23.8 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessous, chap. 16, §4.

[...] d'après Ibn cAbbâs :
cOmar Ibn al-Khattâb prononça un discours. Il commença par louer Dieu et le glorifier. Puis il mentionna la lapidation : « Ne vous laissez pas abuser à ce sujet, dit-il. C'est une des peines légales venant de Dieu Très-Haut. N'est-il pas vrai que l'envoyé

1289. cAbd-Allâh b. cOmar, référence éminente des transmetteurs du *Hadîth.* Sur Nâfîc, son transmetteur, ci-dessus n. 222.
1290. Dans la littérature des « Expéditions et gestes de l'envoyé de Dieu », cAbd-Allâh Ibn Ubayy b. Salûl, de Yathrib, est présenté comme le représentant type de ceux que l'on appelle « les hypocrites » *(al-munâ-fiqûn) :* bien que rallié extérieurement à l'islam, il aurait sans cesse trouvé des prétextes pour ne point s'engager vraiment dans les entreprises armées de Muhammad, notamment contre les juifs, lesquels avaient avec lui des liens d'affiliation et d'alliance traditionnelle.
1291. *Coran* 9, 80.
1292. Réminiscence de l'évangile selon *Matthieu* 18, 21-22.
1293. *Coran* 9, 84. En d'autres termes, ce verset aurait été ajouté par cOmar l'inspiré et il abrogerait le verset précédent.





de Dieu a lapidé, et que nous avons lapidé après lui? Si ce n'était que quelqu'un pourrait s'aviser de dire : "cOmar a ajouté quelque chose dans le livre de Dieu", je l'aurais écrit à un endroit du codex (en ajoutant) : cOmar Ibn al-Khattab en est témoin. »[269]

**57. Mâlik Ibn Dinar le copiste**

Ibn Abî-Dâwud, *Masâhif,* p. 131 ; trad. A.-L. de Prémare. - Ci-dessus, chap. 17, §4.

[...] de Mâlik Ibn Dînâr qui disait :
Jâbir Ibn Zayd[270] entra chez moi alors que j'étais en train d'écrire un *mushaf.* Je lui demandai : « Abû-1-Shacthâ', quel est ton avis sur ce métier que j'exerce? » Il me répondit : « Quel bon métier que le tien ! Que c'est bien ! car tu copies le livre de Dieu de tel feuillet à tel autre, ou de tel verset à tel autre, ou de tel mot à tel autre. C'est là quelque chose de licite et il n'y a pas de mal à le faire. »

Versions parallèles : Ibn Hanbal, *Musnad,* I, 29.4 et 36.9 ; Ibn Sacd, *Tabaqât,* III, 334, etc.

1294. Jâbir Ibn Zayd, surnommé Abû-1-Shacthâ' [m. entre 93 et 104 H/711 et 722], était, à Basra, traditionniste et jurisconsulte. Disciple d'Ibn Ibâd, fondateur de la branche khârijite non extrémiste qui porte son nom, il fut le véritable organisateur de cette branche. Il était en relations amicales avec les groupements d'autres tendances, et même avec le gouverneur al-Hajjâj dont il avait obtenu un traitement. *El,* II, 369a-b, « Djâbir b. Zayd » ; III, 670a *sq.,* « al-Ibâdiyya ».

# Bibliographie générale

— Abbott (Nabia), The Rise ofthe North Arabie Script and its Kur'ânic Development, with afull description of the kur'ân manuscripts in the Oriental Institute, University Chicago Press, 1939.
— *Studies in Arabie Literary Papy ri,* t. I : *Historical Texts* ; t. II : *Qur'ânic Commentary and Traditions,* University Chicago Press, 1957, 1967.
cAbd-al-Razzâq b. Hammam al-Sancânî, *al-Musannaffî l-Hadtth,* éd. al-Aczamî, 11 vol., Johannesburg, al-Majlis al-cIlmî, 1970-1971.
Abel (F.-M), « La prise de Jérusalem par les Arabes (638) », *Conférences de Saint-Étienne,* 2 (1910-1911),

107-144.
- *Géographie de la Palestine,* Gabalda, t. I (1933); t. II (1938).
- *Histoire de la Palestine,* t. II : *De la guerre juive à l'invasion arabe,* Paris, Gabalda, 1952.

Abû-Dâwud al-Sijistânî (Sulaymân), *Sunan,* éd. M. ᶜA.-al-ᶜA. al-Khâlidî, 3 vol., Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1996.

Abû-1-Faraj al-Isfahânî, *al-Aghânî,* éd. ᶜA. ᶜA. Mahannâ et Samîr Jâbir, Beyrouth, 27 vol., Dâr al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1992.

— *Kitâb al-diyârât,* cité par Bakrî, *Muᶜjam* (ci-dessous).

Abû-Hâtim al-Râzî (Ahmad b. Hamdân), *al-Zînafi l-mustalahât al-islâmiyya al-ᶜarabiyya,* éd. H. b. F.-A. al-Hamdânî, 2 vol., Le Caire, Matba'at al-Risâla, 1956, 1958 + 1 vol. annexe, éd. ᶜAbd-Allâh Sallûm al-Sâmarrâ'î, s.d. Abû-Nuᶜaym (Ahmad b. ᶜAbd-Allâh al-Isfahânî), *Hilyat al-awliyâ'wa tabaqât al-asfiya ,* 9 vol., Le Caire, Matba'at al-Sa'âda, 1979-1992. Abû-ᶜUbayd (al-Qâsim Ibn Sallâm), *Kitâb al-Amwâl,* éd. M. ᶜAmâra, Beyrouth, 1989. Abû-ᶜUbayda (Maᶜmar b. al-Muthannâ), *Majâz al-Qur'ân,* éd. Muhammad Fu'âd Sezgin, 2 vol., Maktabat al-Khângî, Le Caire, 1988.





al-ᶜAlawî (ᶜAlî b. Muhammad), *Sîrat al-Hâdî,* éd. S. Zakkâr, Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1972.

Andrae (Tor), *Les Origines de l'islam et le christianisme (Der Ur-sprung,* Uppsala, 1926), trad. fr. Jules Roche, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

— *Mahomet, sa vie et sa doctrine,* trad. fr. J. Gaudefroy-Demombynes, Paris, Adrien-Maisonneuve (1re éd. 1945), 2e éd. 1984.

al-Ansary (A.R.), *Qaryat al-Fau. A Portrait ofPre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia,* Université de Riyad, 1377-1402 H / 1957-1982.

ᶜArif ᶜAbd-al-Ghanî, *Târîkh al-Hîra fî l-Jâhiliyya wa l-lslâm,* Damas, Dâr Ruknân, 1993.

Arkoun (Mohammed), *Lectures du Coran,* Paris, Maisonneuve & Larose, 1982.

*Avot,* voir *Pirqé Avot.*

al-Bakrî (Abû-ᶜUbayd), *Muᶜjam ma staᶜjama min asmâ' al-bilâd wa l-mawâdiᶜ,* éd. M. al-Saqqâ', 4 vol. en 2 t., Le Caire, al-Khângî, 3e éd., 1996.

al-Balâdhurî (Ahmad b. Yahyâ b. Jâbir), *Futûh al-buldân,* éd. al-Tabbâᶜ, Beyrouth, Mu'assasat al-Maᶜârif, 1987.

— *Ansâb al-ashrâf :* I, éd. M. Hamîdullâh, Le Caire, Dâr al-Maᶜârif, 1959 ; II, éd. S. Zakkâr et Riyâd Ziriklî; IV, 1, éd. I. ᶜAbbâs, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1979; IV, B, éd. Max Schloessinger, Jérusalem, University Press, 1938; V, éd. S.D.F. Goitein, Jérusalem, University Press, 1936.

Balᶜamî-Zotenberg = Zotenberg (Hermann), *Chronique de Tabarî traduite sur la version persane d'Abou Ali Mohammed Belami,* 4 vol., Paris, 1867-1874; rééd. Paris, Sindbad, 1958-1983.

Balty-Guesdon (M.-G.), « Le *Bayt al-hikma* de Bagdad », *Arabica,* 39(1992), 131-150.

Bar-Asher (Meir M.), « Variant Readings and Additions of the Imâmî-Shî'a to the Quran », *Israël Oriental Studies,* XIII (1993), 39-74.

al-Bayhaqî (Abû-Bakr Ahmad), *Data il al-nubuwwa,* éd. ᶜAbd-al-Muᶜtî Qalᶜajî, 7 vol., Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1985.

Beaucamp (Joëlle), Briquel-Chatonnet (Françoise) et Robin (Christian-Julien), « La persécution des chrétiens de Nagrân et la chronologie himyarite », mai 1999, à paraître dans *ARAM* 9 (actes de Aram Conférence on *Cultural Interchange in the Arabian Peninsula,* Oxford, 14-16 juillet 1997).

Bellamy (James A.), « Arabie Verses from the First / Second Cen-tury : The Inscription of cEn cAvdat», *Journal of Semitic Studies, XXXV,* 1 (1990), 73-79.
— « Two Pre-Islamic Arabie Inscriptions Revised : Jabal Ramm and Umm al-Jimâl », *Journal of the American Oriental Society,* 108, ng3 (1988), 369-378.
Bencheikh (J.E.), « Micrâdj », *El,* VII (1990).
Ben-Zvi (Izhak), « Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie », *Le Muséon,* LXXIV, 1-2 (1961), 143-190.
Berg (Herbert), « The Implications of, and Opposition to the Methods and Théories of John Wansbrough », in *Method and Theory in the Study of Religion,* vol. 9-1 (1997), 3-22, Brill Académie Publishers (repr. dans Ibn Warraq éd., *The Quest,* 2000, p. 489-509).
Blachère (Régis), *Le Problème de Mahomet,* Paris, PUF, 1952.
• *Introduction au Coran,* Paris, Maisonneuve & Larose, 2e éd. 1959,réimpr. 1991.
• *Le Coran,* Paris, PUF (« Que sais-je ? », lre éd. 1966), *T* éd. 1983.
• *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du xv1' siècle de J.-C,* 3 vol., Paris, Adrien Maisonneuve, 1952, 1964, 1966.
Blau (Joshua), *A Grammar of Christian Arabie (CSCO,* Subsidia
t. 27), Louvain, 1966. Bosworth (CE.), *El,* II, « Djudhâm » (1957) ; V, « Kurra b. Sharîk »
( 1981 ) ; VI, « Marwân T b. al-Hakam » ( 1989) ; VI, « Mazyad »
(1990) ; VIII, « al-Samhûdî » (1995). Briquel-Chatonnet, voir Beaucamp *et alii.* Briquel-Chatonnet
(Françoise), « Un prosélytisme juif? Le cas de
Najrân», *Le Monde de la Bible,* 129 (sept.-oct. 2000), 34-35. Buhl (F), *El,* VII, « Mu'ta» (1992), art.
repris de *El* ancienne éd. al-Bukhârî (Muhammad b. Ismâcîl), *Sahîh,* éd. cAbd-al-cAzîz
b. cAbd-Allâh b. Bâz, 8 vol. en 4 t. + 1 vol. d'index, Beyrouth,
Dâr al-Fikr, 1994. - Trad. fr. O. Houdas et W. Marçais, El-
Bokhâri, *Les Traditions islamiques,* 4 t., Paris, Imprimerie
nationale, 1903-1914. Bulliet (Richard W.), *Conversion to Islam in the Médiéval Period :*
*An Essay in Quantitative Historv,* Cambridge, Mass., 1979. Burton (J.), *El,* VII, « Mushaf » (1992).
Busse (Heribert), « cOmar B. al-Hattâb in Jérusalem », *Jérusalem*
*Studies in Arabie and Islam,* 5 (1984), 73-119.
— « cOmar's Image as the Conqueror of Jérusalem », *Jérusalem Studies in Arabie and Islam,* 8 (1986), 149-168.





— « The Tower of David / Mihrâb Dâwûd », *Jérusalem Studies in Arabie and Islam,* 17(1994), 142-165.
Caetani (Leone), *Annali dell'Islâm,* 10 vol., Milan, Ulrico Hoepli,
1905-1926. Cahen (Claude), *El,* II, « Dayca » (1955); II, « Dhimma » (1961);
II, « Djizya » (1963) ; IV, « Kharâdj » (1978). Canard (M.), *El,* I, « Armîniya » (1958) ; II, « al-Djazîra » (1963) ;
H, «Dwin»(1963). Canivet (Pierre) et Rey-Coquais (Jean-Paul) (éd.), *La Syrie de*
*Byzance à l'Islam, vif-vin* siècles,* Institut français, Damas,
1992. Chabbi (Jacqueline), « Histoire et tradition sacrée. La biographie
impossible de Mahomet», *Arabica,* XLIII (1996), numéro sur
*L'Œuvre de Claude Cahen. Lectures critiques,* 189-205.
— *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet,* Paris, Éd. Noêsis, 1997.
Charles (H.), *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire,* Paris, Leroux, 1936.
Cheikh-Moussa (cAbdallah) et Gazagnadou (Didier), « Comment on écrit l'histoire... de l'Islam. À propos de *Le Mendiant et le combattant. L institution de l'islam* de Ch. Décobert », *Arabica,* LX(1993), 199-

247.
*Chronica minora.* Pars prima, II (Khûzistân), sous le titre *Chroni-con anonymum de ultimis regibus Persarum,* éd. et trad. Igna-tius Guidi, texte p. 15-39; trad. latine p. 23-32 *(CSCO,* Scrip-tores Syri, Séries tertia, t. IV, Paris, 1903).
• Pars secunda, I, *Chronicon Maroniticum,* texte E.W. Brooks, p. 43-74, trad. latine J.-B. Chabot, p. 35-57 *(CSCO,* Scriptores Syri, Séries tertia, t. IV, Paris, 1904).
• Pars secunda, III, texte p. 77-154; trad. latine p. 63-119. Thomas le Presbytre (sous le titre *Chronicon miscellaneum) {CSCO,* Scriptores Syri, Séries tertia, t. IV, Paris, 1904).
• Pars tertia, II, Jacob d'Édesse *(CSCO,* Scriptores Syri, Séries tertia, t. IV, Paris, 1905).
*Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens,* éd. J.-B. Chabot, 2 vol., Paris *(CSCO* 81-82, Scriptores Syri, 36-37; Paris, 1916-1920); réimpr. Louvain, Durbecq, 1953; trad. latine 1er vol. J.-B. Chabot *(CSCO* 109, Scriptores Syri, 56, Paris, 1937); réimpr. Louvain, Durbecq, 1952.
Cohen (David), *Les Langues chamito-sémitiques,* Paris, CNRS *(Les*





*Langues dans le monde ancien et moderne,* s.l.d. de Jean Per-rot), 1988.
— avec la coll. de François Bron et Antoine Lonnet, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques, comprenant un fichier comparatif de Jean Cantineau,* Paris, Peeters (à partir de 1993-1994).
Cohen (Zemira), voir à Nevo.
Combe (E.), Sauvaget (J.) et Wiet (G.), *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe,* t. 1, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1931.
Comerro (Viviane), « Le Quatrième Esdras et la littérature islamique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (Strasbourg), 80, n9 1 (2000), 137-151.
— « La Nouvelle Alliance dans la sourate *al-Mâ'ida », Arabica,* **XLVIII,** 3(2000,285-314.
Conrad (Lawrence I.), « *Kai elabon tên Hêran :* Aspects of the Early Muslim Conquests in Southern Palestine », *Fourth International Colloquium on « From Jahiliyya to Islam »,* Jérusalem, 1987.
— « Theophanes and the Arabie Historical Tradition : Some Indi cations of Intercultural Transmission », *Byzantinische For-schungen,* XV, Amsterdam, 1990, 1-44.
Cook (Michael), *Early Muslim Dogma,* Cambridge University Press, 1981.
• *Muhammad,* Oxford University Press, 1983 (repr. 1986).
• voir Crone et Cook.
Cristides (V), *El,* **VII,** « Misr » (1991).
Crone (Patricia), *El,* **IV,** « Khâlid b. al-Walîd » (1977) ; **VI,** « Mawlâ » (1989).
• *Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity,* Cambridge University Press, 1980.
• *Meccan Trade and the Rise of Islam,* Princeton University Press, 1987.
• et Cook (Michael), *Hagarism. The Making ofthe Islamic World,* Cambridge University Press, 1977.
*CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.*
Daghfous (Radi), *Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes {f-nf s. I vif-DC" s.), 2* vol., Université de Tunis-I, 1995.
Dagron (Gilbert), « L'Église et la chrétienté byzantines entre les invasions et l'iconoclasme (vnc-début viue siècle) », dans *Histoire du christianisme,* t. IV, p. 9-92.





— et Déroche (Vincent), «Juifs et chrétiens dans l'Orient du vnc siècle », *Travaux et mémoires,* Collège de France, Centre de

recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 11, Paris, De Boccard, 1991. Voir *Doctrina Jacobi.*
Déclais (Jean-Louis), *Les Premiers Musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job,* Paris, L'Harmattan, 1996.
— *David raconté par les musulmans,* Paris, Cerf (Patrimoines), 1999.
— *Un récit musulman sur Isaïe,* Paris, Cerf (Patrimoines), 2001.
De Goeje (M.J.), *Mémoire sur la conquête de la Syrie* (1900),
réimpr. Biblio Verlag, Osnabriick, 1978. Denys de Tell-Mahré, *Chronique,* trad. fr. de J.-B. Chabot, Paris,
E. Bouillon éditeur, 1895 (= Pseudo-Denys) ; voir *Zuqnîn*
*(Chronique de).* Déroche (François), *Les Manuscrits du Coran. Aux origines de la calligraphie coranique* (Bibliothèque nationale, Catalogue des
manuscrits arabes. Deuxième partie, Manuscrits musulmans,
1.1, 1), Paris, Bibliothèque nationale, 1983.
• « Les premiers manuscrits », *Le Monde de la Bible,* 115 (Le Coran et la Bible), 32-37.
• et coll., *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe,* Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.
Déroche (Vincent), *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient, 610-1054,* Paris, Sedes, 1996.
— voir Dagron et Déroche, et *Doctrina Jacobi.*
Djaït (Hichem), *El,* V, « al-Kûfa » (1980).
*Doctrina Jacobi :* Introduction historique : Gilbert Dagron, p. 17-46. Édition et traduction : Vincent Déroche (+ Irène Sorlin et Gérard Troupeau pour les lacunes du texte grec retrouvées en versions slave et arabe), p. 70-229, précédées d'une introd. sur les textes, p. 47-69. Commentaire : I, G. Dagron, p. 230-247 ; II, V Déroche, p. 248-273 *(Travaux et mémoires,* Paris, Collège de France ; voir ci-dessus Dagron et Déroche).
Donnet (F.M.), *The Early Islamic Conquests,* Princeton University Press, New Jersey, 1981,
• dans *The Historv of al-Tabarî* (trad. angl.), vol. X, *The Conquest ofArabia* (1993).
• *El,* IX, « Sayf b. $^{c}$Umar » (1995).
Ducellier (Alain), *Les Byzantins. Histoire et culture,* Paris, Seuil, 1988.
— *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen-Age,* i //' -xi*' *siècle,* Paris, Armand Colin, 1996.





Dunlop (D.M.), *El,* I, « Bal$^{c}$amî » (1959).
Dussaud (René), *La Pénétration des Arabes en Syrie avant V islam,*
Paris, Geuthner, 1955. *Ecrits intertestamentaires = La Bible. Écrits intertestamentaires,*
sous la dir. de A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, Gallimard, 1987. *El = Encyclopédie de l'islam,* nouvelle édition, éd. française,
10 tomes parus (1954-2001) : jusqu'au t. VIII : Leyde, E.J. Brill
et Paris, Maisonneuve & Larose; depuis 1995: Leyde,
E.J. Brill. Elisséeff (Nikita), *El,* III, « Ibn $^{c}$Asâkir » (1968) ; V, « Kinnasrîn »
(1979); V, «Ma$^{c}$ân» (1984). Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis,* trad. du syriaque par
René Lavenant, Paris, Cerf (« Sources chrétiennes », n$^{9}$ 137),
1968. Escolan (Philippe), *Monachisme et Eglise. Le monachisme syrien*
*du tv$^{0}$ au vif siècle : un monachisme charismatique,* Paris, Beau-
chesne, 1999. Ess (Josef van), *El,* IV, « Kadariyya » (1974).
— « The Youthful God : Anthropomorphism in Early Islam », *The University Lecture in Religion,* Arizona State University, March 3, 1988, p. 1-20.
Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique,* éd. et trad. fr. de Gustave Bardy, 3 vol. + 1 vol. Introd. (G. Bardy) et index (P. Péri-chon), Paris, Cerf (« Sources chrétiennes », n$^{9}$31, 41, 55, 73), 1955-1987.
Fahd (Toufic) (éd.), *La Vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg (octobre 1980),* Paris, PUF,

1983.
— *El,* VI, « Manâf » (1987) ; VIII, « Sâbi'a » (1994).
Ferré (André), « L'historien al-Ya[c]qûbî et les Évangiles », *Islamo-christiana* (Rome), 3 (1977), 65-83. Fleisch (Henri), *Traité de philologie arabe, 2* vol., Imprimerie catholique, Beyrouth, 1961, 1979.
— *El,* III, «Harf»( 1966).
Flusin (Bernard), *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du vif siècle,* 1.1 : *Les Textes* ; t. II : *Commentaire. Les moines de Jérusalem et l'invasion perse,* Paris, CNRS, 1992.
— « L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux récits byzantins », dans Raby-Johns (éd.), *Bavt al-Maqdis,* 1992, p. 17-31.





— « Réactions à la conquête arabe. Les témoignages au vn[c] siècle », *Le Monde de la Bible,* n[9] 129 (2000), Paris, Bayard Presse, 49-55.
Fiick (J.W.), *El,* I, « Abû-1-Aswad al-Du'alî » (1954) ; I, « al-[c]Askarî (Abû-Ahmad) » (1958) ; III, « Ibn al-Nadîm » (1969).
Garcin (Jean-Claude) (éd.), *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, f-xv[1'] siècle,* t. 1, Paris, PUF (« Nouvelle Clio»), 1995.
— « Les pouvoirs princiers dans le domaine abbasside », dans J.-C. Garcin (éd.), *États,* p. 13-48.
*GAS,* voir Sezgin.
Gaube (H.), *El,* Suppl., 3-4, « Djabal Says » (1981).
Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *Mahomet,* Paris, Albin Michel (Centre international de synthèse, « L'Évolution de l'humanité », 1957), éd. revue 1969.
Gibb (H.A.R.), *El,* I, « [c]Abd-Allâh b. al-Zubayr » (1954) ; I, « Abû-[c]Ubayda Ma[c]mar » (1954).
Gil (Moshe), « The Constitution of Médina : A Reconsideration », *Israël Oriental Studies,* IV (1974), 44-65.
- « The Origin of the Jews of Yathrib », *Jérusalem Studies in Arabie and Islam,* 4 (1984), 203-223.
- « The Medinan Opposition to the Prophet », *Jérusalem Studies in Arabie and Islam,* 10 (1987), 65-96.
- « The Creed of Abu [c]Amir », *Israël Oriental Studies,* XII (1992), 9-57.

Gilliot (Claude), « Les débuts de l'exégèse coranique », dans A.-L. de Prémare (éd.), *Les Premières Ecritures, REMMM,* 58 (1990 / 4), p. 82-100.
- « Le commentaire coranique de Hûd b. Muhakkam / Muhkim », *Arabica,* XLIV (1997), 179-233.
- « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nôldeke », *Jérusalem Studies in Arabie and Islam,* 22 (1998), 84-126.

Goitein (S.D.), *El,* II, « Geniza » (1965) ; V, « al-Kuds » (1980).
Goldziher (Ignaz), *Muhammedanische Studien,* 2 vol., Halle, 1889-1890 ; trad. fr. du 2[e] volume par L. Bercher, *Etudes sur la Tradition musulmane,* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, suce. Jean Maisonneuve, 1984.
Gôrke (Andréas), « The Historical Tradition About al-Hudaybiyya. A Study of [c]Urwa b. al-Zubayr's Account », dans H. Motzki (éd.), *The Biography,* 2000, p. 240-271.





Grabar (Oleg), *La Formation de l'art islamique* (Yale University Press, New Haven, 1973), trad. fr. Yves

Thoraval, Paris, Flammarion, 2e éd., 2000.
— *El,* V, « Kubbat al-Sakhra » (1980).
Graf von Bothmer (Hans-Caspar), « Korane », dans *Orientalische Buchkunst in Gotha,* Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, 1997, p. 99-122.
Griffith (Sidney H.), « The Prophet Muhammad. His Scripture and his Message According to the Christian Apologies in Arabie and Syriac From the First Abbasid Century », dans T. Fahd (éd.), *La Vie du prophète Mahomet,* 1983, p. 99-146.
Grimme (Hubert), « À propos de quelques graffites du temple de Ramm », *Revue biblique,* XLV (1936), 90-95.
Grohmann (Adolf), *Arabie Inscriptions* (Expédition Philby-Ryck-mans-Lippens en Arabie ; IIe partie : Textes épigraphiques, t. 1 ), Louvain, Bibliothèque du Muséon, vol. 50, 1962.
- *Arabie Papyri From Hirbet el-Mird,* Louvain-Leuven, Bibliothèque du Muséon, vol. 52, 1963.
- *Arabische Chronologie,* Leyde, Brill, 1966.
- *Arabische Palàographie,* IL Teil : « Das Schriftwesen. Die Lapi-darschrift », Vienne, 1971.
- (t) et Khoury (R.G.), *Chrestomathie de papyrologie arabe. Documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques,* Leyde, Brill, 1993.

Guides Bleus, *Jordanie,* Paris, Hachette, 1986.
Guillaume (A.), *The Life of Muhammad. A Translation ofl. Ishâq's SîratRasûl Allah* (lre éd. 1955), 5e éd., Oxford University Press, 1978.
Haase (C.P.), *El,* VIII, « al-Rusâfa » (3 al-Rusâfa de Syrie) (1994).
Halabî (cAlî b. Burhân al-Dîn), *Insân al-cuyûn (= al-Stra al-halabiyya),* Le Caire, 1320 H [1902], réimpr. Beyrouth, Dâr al-Macrifa, 3 vol., s.d.
Hamîdullâh (M.), « Aqdam taTîf fî 1-Hadîth al-nabawî, Sahîfat Hammam Ibn Munabbih wa makânatuhâ fî târîkh cilm al-Hadîth », *Majallat al-Majmac al-cllmî al-cArabî* (= *RAAD,* Damas), 28 (1953), 96-116, 270-281, 443-467.
Hamza (b. al-Hasan) al-Isfahânî, *Tawârîkh,* éd. I.M.E. Gottwaldt, *Hamzae Ispahanensis Annalium,* Libri X, t. I, Textus arabicus, Leipzig, 1844.
Hasson (Isaac), « Le chef judhâmite Rawh Ibn Zinbâc », *Studia Islamica,* LXVII (1993), 95-122.





Hawting (G.R.), « The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca », dans Juynboll (éd.), *Studies,* 1982, p. 23-47.
- *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750,* Southern Illinois University Press, 1987.
- *El,* VIII, « Rawh b. Zinbâc » (1994).
- *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam,* Cambridge University Press, 1999.

Heftman (Dalia), voir Nevo (Yehuda D.).
Hinds (Martin), *Studies in Early Islamic History,* J. Bacharach, L.I. Conrad and P. Crone (éd.), The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1996.
Hirschfeld (Hartwig), « Essai sur l'histoire des juifs de Médine », *Revue des études juives,* VII (1883), 167-193, et X (1885), 10-31.
*Histoire du christianisme des origines à nos jours,* sous la dir. de J.-M. Mayeur, C. et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard ; t. III : *Les Eglises d'Orient et d'Occident,* sous la resp. de Luce Pietri, Desclée, 1998 ; t. IV : *Evêques, moines et empereurs (610-1054),* sous la resp. de G. Dagron, P. Riche et A. Vauchez, Desclée, 1993.
Honigmann (E.), *El,* VIII, « Ra's-al-cAyn » (1994).
Horovitz (J.), *El* lre éd., IV, « al-Zuhrî » ; « Wahb b. Munabbih ».
Hoyland (Robert G.), *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam,* Princeton, New Jersey, Darwin Press, 1997.
— « The Earliest Christian Writing on Muhammad : An Apprai-

sal », in H. Motzki (éd.), *The Biographv,* 2000, p. 276-297.
Huart (C), *El,* II, « Gôndêshâpûr » (1965).'
Hultgard (Anders), « Mythe et histoire dans l'Iran ancien. Étude de quelques thèmes dans le Bahman Yasht », dans G. Widengren, A. Hultgard et M. Philonenko (éd.), *Apocalyptique iranienne,* 1995, p. 63-162. Ibn cAbd-al-Barr (Yûsuf b. cAbd-Allâh), *al-Istfâb fî machfat al-ash*b,* éd. CA.M. al-Bijâwî, 4 vol., Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1992. Ibn cAbd-al-Hakam (cAbd-al-Rahmân). *Le Livre de la conquête de l'Egypte, du Magreb* [sic] *et de l'Espagne, Kitâb Futûh Misr wa akhbârihâ,* éd. par H. Massé, Le Caire, IFAO, 1914 (autre éd. par Charles C. Torrey, New Haven, 1922). Ibn Abî-Dâwud al-Sijistânî (cAbd-Allâh), *Kitâb al-Masâhif* éd. A. Jeffery, Le Caire, al-Matba'a al-Rahmâniyya, 1936. Ibn cAsâkir (cAlî b. al-Hasan), *Târîkh madînat Dimashq (= TD),* éd. al-cAmrâwî, 64 vol., Beyrouth, Dâr al-Fikr, à partir de 1995.





Ibn Bukayr (Yûnus), *al-Sîra al-musammât bi-Kitâb al-mubtada'wa l-mabcath wa l-maghâzî, ta'lîf Muhammad b. Ishâq b. Yasâr,* éd. M. Hamîdullâh, Rabat, Machad al-Dirâsât wa 1-Abhât li—1— Tacrîb, 1976. Ibn Durayd (Abû-Bakr Muhammad), *al-Ishtiqâq,* éd. A.-S. M. Hârûn, repr. Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1991. Ibn al-Faqîh al-Hamadhânî (Abû-Bakr Ahmad), *Compendium libri Kitâb al-boldân,* éd. De Goeje, Leyde, E.J. Brill, 1885. Ibn Habîb (Muhammad), *Kitâb al-muhabbar,* éd. I. Lichtenstaedter, Hyderâbâd, 1942 ; réimpr. Beyrouth, Dâr al-Afâq al-Jadîda.
— *Kitâb al-munammaq fî akhbâr Quraysh,* éd. Khurshîd Ahmad Fâriq, Delhi, 1964; réimpr. Beyrouth, cAlam al-Kutub, 1985.
Ibn Hajar al-cAsqalânî (Ahmad b. cAlî), *al-Isâba fî tamyîz al-Sahâba,* éd. par un collectif de l'Université d'al-Azhar, 8 vol., Beyrouth, Dâr al-Kutub al-cIlmiyya, 1995.
— *Tahdliïb al-Tahdhîb,* 14 vol., Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1984-1985.
Ibn Hanbal (Ahmad), *al-Musnad,* éd. Le Caire, 1311 H, réimpr. al-Halabî, 6 vol., 1313 H [1895-6]. Ibn Hazm (cAlî b. Ahmad), *Jamharat ansâb al-cArab,* éd. Beyrouth, Dâr al-Kutub al-cIlmiyya, 1998.
— *De l'amour et des amants,* trad. fr. et prés. Gabriel Martinez-Gros, Paris, Sindbad (« La Bibliothèque arabe »), 1992.
Ibn Hishâm (cAbd-al-Malik), *al-Sîra al-nabawiyya,* éd. M. al-Saqqâ' *et alii,* 4 vol. en 2 t., Le Caire, Halabî, 2e éd., 1955.
— *Kitâb al-tîjân fî mulûk Himyar,* Hyderâbâd-Dekkân, 1347 H, réimpr. Sanaa, Markaz al-Dirâsât wa 1-Abhâth al-Yamaniyya, 1979.
Ibn al-cIbrî (= Bar Hebraeus, Gregorios), *Târîkh mukhtasar al-duwal,* éd. Antûn Salhânî, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1890. Ibn al-cImâd (cAbd-al-Hayy), *Shadharât al-dhahab fî akhbâr man dhahab,* 8 vol. en 4 t., Beyrouth, Dâr al-Afâq al-Jadîda, s.d. Ibn Is'hâq (Muhammad al-Muttalibî), voir Ibn Bukayr et Ibn Hishâm. Ibn al-Kalbî (Hishâm b. Muhammad), *Kitâb al-asnâm,* éd. et trad. fr. W. Atallah, Paris, Klincksieck, 1969; trad. angl. N.A. Fâris, Princeton University Press, 1952.
— *Mathâlib al-cArab,* extraits traduits dans G. Monnot *(MIDEO,* 13, 1977), repr. dans G. Monnot, *Islam et religions,* chap. vin.
Ibn al-Kalbî-Caskel = W. Caskel et G. Strenziok, *Gamharat an-Nasab. Das Genealogische Werk des Hisâm Ibn Muhammad al-Kalbî,* 2 vol., Leyde, E.J. Brill, 1966.

Ibn Kathîr (Ismâcîl b. cUmar), *Tafsîr al-Qur'ân al-cazîm, 1* vol.,
Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1966. Ibn Khaldoun (cAbd-al-Rahmân), *al-Muqaddima,* 1er tome du *Kitâb*
*al-cIbar,* 2e éd., Beyrouth, Maktabat al-Madrasa et Dâr al-Kitâb
al-Lubnânî, 1961. Trad. fr. V. Monteil, Beyrouth, Unesco, 1967-8. Ibn Khallikân (Ahmad b. Muhammad), *Wafayât al-acyân wa anba*
*abna al-zamân,* éd. I. cAbbâs, 8 vol., Beyrouth, Dâr Sâdir, 1977-
1978. Ibn Mâja (Muhammad b. Yazîd), *Sahîh sunan Ibn Mâja,* éd. M. N.-D.
al-Albânî, 3 vol., Riyad, Maktabat al-Macârif, 1997 ; *Dacîf sunan*
*Ibn Mâja,* m. éd., 1997. Ibn Manzûr, voir LA. Ibn al-Nadîm (Muhammad b. Is'hâq), *al-Fihrist,* éd. Yûsuf A. Tawîl,
Beyrouth, Dâr al-Kutub al-cIlmiyya, 1996. Ibn Qutayba (cAbd-Allâh b. Muslim), *al-Macârif,* éd. Tharwat cUkâ-
sha (i960), 6e éd.. Le Caire, al-Hay'a al-Misriyya al-cAmma li-
1-Kitâb, 1992.
— *cUyûn al-akhbâr,* 4 vol. en 2 t., Le Caire, al-Hay'a al-Misriyya al-cAnima li-1-Kitâb, 1973.
Ibn Sacd (Muhammad), *al-Tabaqât al-kubrâ,* éd. I. cAbbâs, 8 vol.
+ index, Beyrouth. Dâr Sâdir, 1985. Ibn Shabba (cUmar), *Târîkh al-Madîna al-munawwara,* éd. Fahîm
Muhammad Shaltût, 4 vol., La Mecque, 1979. Ibn Taghrîbirdî (Abû-1-Mahâsin), *al-Nujûm al-zâhira fî muluk Misr*
*wa l-Qâhira,* éd. Juynboll et Matthes, 2 vol., Leyde, 1855-1861
(pour la période entre 20 et 365 H / 641-876). Autre édition
pour les époques ultérieures. Ibn Warraq (éd.), *The Origins of the Koran. Classic Essays an Islam's Holy Book,* New York, Prometheus Books, 1998.
— *The Quest for the Historical Muhammad,* Prometheus Books, New York, 2000.
Jacob d'Édesse, voir ci-dessus *Chronica minora,* Pars tertia. H. al-Jâhia(Abû-cUthmân), *al-Bayân wa l-tabyîn,* éd. A.-S. M. Hârûn, 4 vol., Le Caire, Maktabat al-Khângî, 1975.
- *Kitâb al-Amsâr wa cajâ'ib al-buldân,* éd. C. Pellat, *Al-Mashriq,* LX, 2 (mars-avril 1966), 169-205.
- *Kitâb al-bukhala ,* trad. fr., avec introd. et notes de C. Pellat, *Le Livre des avares de Gâhiz,* Paris, G.P. Maisonneuve & Cie, 1951.

Janin (Raymond), *Les Eglises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde,*



*Athos, Thessalonique),* Institut français d'études byzantines,
Paris, 1975. Jean de Nikiou, *Chronique,* texte éthiopien et traduction H. Zoten-
berg, Paris, Imprimerie nationale, 1883; trad. anglaise
R.H. Charles, Oxford, Williams & Norgate, 1916. Jeffery (Arthur), *Materials for the History ofthe Text ofthe Qur'ân.*
*The Old Codices,* Leyde, Brill, 1937.'
— *The Foreign Vocabularv of the Qur'ân,* Oriental Institute, Baroda, 1938.
Jones (J.M.B.), « The Chronology of the *Maghâzî.* A Textual Sur-
vey », dans U. Rubin (éd.), *Life,* p. 193-228. Juynboll (G.H.A.) (éd.), *Studies on the First Century of*

*Islamic*
*Society,* Southern Illinois University Press, 1982.
— *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship ofEarlv Hadîth,* Cambridge University Press, 1983.
— *El,* VII, « Nâfi^c » (1992) ; IX, « al-Sha^cbî ^cAmir » (1996).
Karabacek (J.), *Papyrus Erzherzog Rainer. Fuhrer durch die Ausstellung,* Vienne, 1894.
Kessler (Christel), « Abd al-Malik's Inscription in the Dôme of the Rock : A Reconsideration », *Journal of the Royal Asiatic Society ofGreat B ri tain & Ireland,* 1970, 2-14.
Khoury (A.-T.), *Les Théologiens byzantins et l'Islam,* 1.1 : *Textes et auteurs (vuf-xnf s.)* ; t. II : *Polémique byzantine contre l'Islam,* Université de Lyon, 1966.
Khoury (R.G.), *Wahb B. Munabbih,* Teil 1, « Der Heidelberg Papyrus PSR Heid Arab 23 », Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1972 (Codices Arabici Antiqui).
— *^(Abd-Allah Ibn LahFa (97-174 H I 715-790) : juge et grand maître de l'École égyptienne. Avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg,* Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1986 (Codices Arabici Antiqui, IV).
Khoury (R.G.) 1993 : voir Grohmann (Adolf).
*Khûzistân (Chronique du),* voir *Chronica minora,* Pars prima, II.
al-Kindî (^cAbd-al-Masîh), *Risâla,* éd. G. Tartar dans *Dialogue*
*islamo-chrétien,* Strasbourg, 1977. Voir Tartar. al-Kindî (Muhammad b. Yûsuf), *Kitâb wulât Misr,* éd. R. Guest,
*Governors and Judges of Egypt,* Leyde-Londres, 1912 (Gibb
Mémorial Séries, XIX). Kister (M.J.), « Al-Hîra. Some Notes on its Relations With Arabia »,
*Arabica,* XV (1968), 143-169 (repr. dans *Studies,* Variorum,
1980,111).





• « The Massacre of the Banû Qurayza : A Re-examination of a Tradition », *Jérusalem Studies in Arabie and Islam,* 8 (1986), 61-96 (repr. dans *Society and Religion,* Variorum, 1990, VIII).
• *El,* VI, « Makâm Ibrâhîm » (1986).
• *Studies in Jâhiliyya and Earlv Islam,* Londres, Variorum Reprints, 1980.
• *Society and Religion From Jâhiliyya to Islam,* Aldershot, Variorum, 1990.
Krachkovski (Ignati Iulianovich), *(Istoria arabskoi geograficheskoi literatury,* Moskova-Leningrad, 1957), trad. arabe Salâh al-Dîn ^cUthmân Hâshim, *Târîkh al-adab al-jughrâfî l-^carabî, 2* vol., Le Caire, Ligue arabe, 1963, 1965.
Kussaim (Samir), «Contribution à l'étude du moyen-arabe des Coptes. L'adverbe *khâssatan* chez Ibn Sabbâ^c», *Le Muséon,* LXXX (1967), 153-208 ; LXXXI (1968), 5-77. (Voir également même auteur, sous le nom de Samîr Khalil Samir.)
*LA* = Ibn Manzûr (Muhammad b. Mukarram), *Lisân al-^cArab,* éd. diverses ; références à la racine.
Lammens (Henri), « Le chantre des Omiades », *Journal asiatique,* 9^e série, t. IV (1894), 94-176, 192-241, 381-405.
• *La Cité arabe de Tâif à la veille de l'hégire,* Beyrouth, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, t. VIII, fasc. 4, 1922.
• *Études sur le siècle des Omayyades,* Beyrouth, Imprimerie catholique, 1930 (regroupement d'études partielles publiées antérieurement).
Laoust (Henri), *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane,* Paris, Payot, 1965.
Larcher (Pierre), *Les Mu^callaqât, les sept poèmes préislamiques,* trad. et commentaire par Pierre Larcher, coll. « Les Immémoriaux », Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2000.
Lavoix (Henri), *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale. Khalifes orientaux,* Paris, Imprimerie nationale, 18^7.
Lecker (Michael), « Muhammad at Médina : A Geographical Approach », *Jérusalem Studies in Arabie and*

*Islam,* 6 (1985), 29-62 (repr. M. Lecker, dans *Jews and Arabs,* Variorum, 1998).
- « Hudhayfa b. al-Yamân and ᶜAmmâr b. Yâsir, Jewish Converts to Islam », *Quaderni di Studi Arabi,* 11, Venise, 1993, 149-162 (repr. dans *Jews and Arabs,* Variorum, 1998).
- *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Médina,* Leyde, E.J. Brill, 1995.





- « The Death of the Prophet Muhammad's Father : Did Wâqidî Invent Some of the Evidence?», *Zeitschrift der Deutschen Morgenlàndischen Gesellschaft* **145 (1995) (repr.** *Jews and Arabs,* Variorum, 1998, XVII).
- « Biographical Notes on Ibn Shihâb al-Zuhrî », *Journal of Semi-tic Studies,* 41 (Oxford), 1996, 21-63 (repr. *Jews and Arabs,* Ashgate Variorum, 1998, XVI).
- « Zayd b. Thâbit, "a Jew With Two Sidelocks" : Judaism and Literacy in Pre-Islamic Médina (Yathrib) », *Journal of Near Eastern Studies,* 56 (1997), 259-273 (repr. *Jews and Arabs,* Variorum, 1998,111).
- *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia,* Aldershot, Ashgate Variorum, 1998.
- *El, X,* « Taghlib » (1998) ; X, « Tamîm al-Dârî » (1998).
- « Did the Quraysh Conclude a Treatry With the Ansâr Prior to the Hijra?», dans H. Motzki (éd.), *The Biography,* 2000, p. 157-169.

Lecomte (Gérard), « Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba», *Arabica,* V (1958), 34-46.

Lemonnyer (A.), « Le culte des dieux étrangers en Israël. La "reine du Ciel" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 4e année (1910), 82-103.

Levi Délia Vida (G.), *El* ancienne éd., III, « Salmân al-Fârisî » ; *El,* IV, « Khâridjites » (1978).

Lévi (Israël), « Une apocalypse judéo-arabe », *Revue des études juives,* LXVII (1914), 178-182.

— « L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *Revue des études juives,* LXVIII (1914), 129-160; LXIX (1919), 108-121 ;LXXI (1920), 57-65.

Lichtenstàdter (Isle), *EL* VII, « Muhammad b. Habîb » (1991).

MacAdam (Henry I.), « A Note on the Usays (Jebal Says) Inscription », *al-Abhâth,* XLIV (1996), 49-57.

Madelung (W.), VII, « Murdji'a » (1992).

Mantran (Robert), *L'Expansion musulmane* (w/'-λ/ *siècle),* Paris, PUF (« Nouvelle Clio »), 2e éd. 1979.

Maraval (Pierre), *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe,* Paris, PUF (« Nouvelle Clio »), 1997.

Massignon (Louis), « Documents sur certains waqfs des Lieux saints de l'Islam... », *Revue des études islamiques,* XIX ( 1951 ), 73-120.

Mâwardî (Abû-1-Hasan ᶜAlî), *Les Statuts gouvernementaux (= al-*





*Ahkâm al-sultâniyya),* trad. fr. E. Fagnan, réimpr. Paris, Le Sycomore, 1982. Mayerson (Philip), « The First Muslim Attacks on Southern Palestine (AD 633-634) », *Transactions and Proceedings ofihe American Philological Association,* 95 (1964), 155-199 (repr. dans *Monks, Martyrs,* p. 53-97).

— *Monks, Martyrs, Soldiers ans Saracens* (Papers on the Near East in Late Antiquity), The Israël Exploration Society & New York University, Jérusalem, 1994.

Mélamède (Gertrud), « The Meetings at al-ᶜAkaba », *Le Monde Oriental,* 28 (1934), 17-58 (repr. dans U. Rubin éd., *Life,* 1998).

Micheau (Françoise), « Les institutions scientifiques dans le Proche-Orient médiéval », dans Rashed-Morelon (éd.), *Sciences arabes,* 1997, t. 3, p. 233-254.

Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien,* éd. et trad. fr. J.-B. Chabot, 4 t., Paris, 1899-1910, réimpr. de la trad., Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963.

Migne(J.R), voirPG.
Miles (George C), « Early Islamic Inscriptions Near Tâ'if in the Hijâz », *Journal ofNear Eastern Studies,* VII (1948), 237-242.
Mingana (Alphonse), « The Transmission of the Kur'ân », *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society,* 1916, 25-47 (repr. dans Ibn Warrâq éd., *Origins,* 1998, p. 97-113).
Miquel (André), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du IL siècle,* Paris-La Haye, Mouton, 1967.
Monnot (Guy), *Islam et religions,* Paris, Maisonneuve & Larose, 1986 (regroupement d'articles divers).
Morony (M.G.), « Conquerors and Conquered : Iran », dans Juyn-boll (éd.), *Studies* (1982), p. 73-87.
— *Iraq after the Muslim Conquest,* New Jersey, Princeton University Press, 1984.
Morony (M.), *El,* IX, « Sâsânides » (1995). Motzki (HartHd), *El,* IX, « al-San^c^ânî » (1995).
- (éd.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources,* Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2000.
- « The Murder of Ibn Abî-1-Huqayq : On the Origin and Reliabi-lity of Some *Maghâzî-Reports* », dans H. Motzki (éd.), *The Biography,* 2000, p. 170-239.

al-Muhallabî (Abû-1-Husayn al-Hasan), *al-Masâlik wa l-mamâlik,* fragment édité par S.-D. al-Munajjid ; voir Munajjid. Miiller (Walter W.), « Survey of the History of the Arabian Penin-





sula from the First Century to the Rise of Islam », *Pre-lslamic Arabia,* King Saud University, 1984, p. 125-131.
— « L'écriture Zabûr du Yémen préislamique dans la tradition arabe », dans J. Ryckmans, W.W. Miiller et Y.M. Abdallah, *Textes du Yémen antique inscrits sur bois,* Louvain-la-Neuve, 1994, p. 35-39.
al-Munajjid (Salâh al-Dîn), « Qit^c^a min kitâb mafqûd, al-Masâlik wa 1-mamâlik li-1-Muhallabî », *Majallat Ma^c^had al-Makhtûtât al-^c^Arabiyya,* Le Caire, IV, 1 (mai 1958), 43-72.
Muqâtil Ibn Sulaymân, *Tafstr,* éd. ^c^Abd-Allâh Mahmûd Shahâta, 4 vol. -(- 1 de présentation générale et analyse, Le Caire, al-Hay'a al-Misriyya al-^c^Amma li-1-Kitâb, 1979-1989.
Muslim b. al-Hajjâj al-Naysâbûrî, *al-Sahîh,* avec commentaire d'al-Nawawî, 18 vol. en 9 t., Beyrouth, Dâr al-Fikr, s.d.
Nagel (T.), *El,* V, « Kurrâ' » (1981).
Nasâ'î (Ahmad b. Shu^c^ayb b. ^c^Alî), *al-Sunan,* éd. ou réimpr. Beyrouth, Dâr al-Fikr (avec commentaire de Suyûtî), 8 vol. en 4 t., 1930.
Nau (François), *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du vif au vnf siècle,* Paris, Imprimerie nationale (« Cahiers de la Société asiatique »), 1933,
Nawawî (Yahyâ), *al-Taqrîb wa l-taysîr li-ma^c^rifat sunan al-bashîr al-nadhîr,* trad. et annotation W. Marçais, *Journal asiatique,* Paris, Imprimerie nationale, 1902.
Nehmé (Laila), « Les inscriptions : une source d'informations », dans *Pétra, cité rose du désert, Le Monde de la Bible,* n^Q^88 (1994), p. 34.
Nevo (Yehuda D.), Cohen (Zemira) et Heftman (Dalia), *Ancient Arabie Inscriptions From the Negev,* Negev, IPS Ltd., 1993.
— « Towards a Prehistory of Islam », *Jérusalem Studies in Arabie and Islam,* 17 (1994), 108-141.
Noth (Albrecht), *The Early Arabie Historical Tradition. A Source -Critical Study (= Quellenkritische Studien),* trad. angl. M. Bon-ner, 2^e^ éd. en collab. avec Lawrence I. Conrad, Princeton, New Jersey, Darwin Press, 1997.
Ory (Solange), « Aspects religieux des textes epigraphiques du début de l'Islam », dans A.-L. de Prémare (éd.), *Les Premières Écritures,* 1990, p. 30-39.
— « L'inscription de fondation de la mosquée al-^c^Umarî à Busrâ »,

*Sonderdruck aus Damaszener Mitteilungen,* 11-1999 (Deutsches Archâologisches Institut, Orient-Abteilung), PHVZ, Mayence.



Palmer (Andrew), « Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique », dans Canivet et Rey-Coquais (éd.), *La Syrie,* Damas, 1992, p. 31-46.

Paret (Rudi), *Der Koran,* t. I : *Ubersetzung* ; t. II : *Kommenîar und Konkordanz;* rééd. 1980, Stuttgart, Kohlhammer.

Pellat (Charles), *Le Milieu basrien et la formation de Gâhiz,* Paris, 1953.

— *El,* I, «al-Basra» (1959); **III,** « al-Haytham b. ᶜAdî» (1966); **III,** «Ibn Mufarrigh» (1968); *El,* Suppl., 5-6, « Fukahâ' al-Madîna» (1982); **VI,** « Mâlik b. Dînâr » (1987); VII, « al-Muhallabî» (Abû-1-Husayn al-Hasan) (1991); **VII,** « Musᶜab b. ᶜAbd-Allâh al-Zubayrî» (1992).

Périer (Jean), *Vie d'al-Hadjdjâdj Ibn Yousof (41 -95 de l'hégire = 661-714 de J.-C), d'après les sources arabes,* Paris, Emile Bouillon Éd., 1904. *PG* = J.-P. Migne, *Patrologiae Graecae* ; voir Sophronios et Théophane le Confesseur. Philby (J.B.), *A Pilgrim in Arabia,* Londres, Robert Haie Ltd, 1946. Philonenko (M.), voir Widengren (G.). Piccirillo (Michèle), « Une petite église aux Sources de Moïse », *Le Monde de la Bible,* 52 (1988), 49-51. *Pirqé Avot,* texte et commentaires dans Moïse Maïmonide *et alii,* *Commentaires du Traité des Pères,* Lagrasse, Éd. Verdier (« Les Dix Paroles »), trad., introd. et annot. par Éric Smilévitch. Prémare (A.-L. de), « "Comme il est écrit", l'histoire d'un texte », *Studia Islamica,* LXX (1989), 27-56.

- (éd.), *Les Premières Ecritures islamiques, Revue du monde musulman et de la Méditerranée (= REMMM),* 58, Aix-en-Pro-vence, Édisud, 1990/4.
- « Prophétisme et adultère. D'un texte à l'autre », dans A.-L. de Prémare (éd.), *Les Premières Écritures, REMMM,* 58 (1990/4), p. 101-^35.
- « L'exemplarité de Mahomet dans les textes canoniques de l'islam », Meaux, *Conférence,* n-7 (automne 1998), 85-115.
- « Les textes musulmans dans leur environnement », *Arabica,* **XLVII** (2000), 391-408.
- « Il voulut détruire le temple. L'attaque de la Kaᶜba par les rois yéménites avant l'islam. Ahbâr et histoire », *Journal asiatique,* t. 288 (2000), nᵉ2, 261-367.

Pseudo-Denys, voir *Zuqnîn (Chronique de).*



al-Qalqashandî (Ahmad), *Subh al-aᶜshâ fi sinâᶜat al-inshâ',* éd. Muhammad Husayn Shams al-Dîn, 14 vol., Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1987.

Rabbi Eliezer (ben Hyrcanos), *Chapitres de Rabbi Eliezer, Pirqé de Rabbi Eliezer,* trad. et ann. de Marc-Alain Ouaknin et Éric Smi-lévitch, Lagrasse, Verdier (coll. « Les Dix Paroles »), 1983.

Raby (J.) & Johns (J.) (éd.), *Bayt al-Maqdis, ᶜAbd-al-Malik's Jérusalem,* Part I, Oxford University Press, 1992.

Râgib (Yûsuf), « L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam », dans A.-L. de Prémare (éd.), *Les Premières Ecritures, REMMM,* 58 (1990/4), p. 14-29.

Rashed (Roshdi) (sous la dir. de), avec la coll. de Régis Morelon, *Histoire des sciences arabes,* 3 vol., Paris, Seuil, 1997.

Rashed (R.) et Morelon (R.), *El,* X, « Thâbit Ibn Kurra » (2000).

Raven (W.), *El,* IX, « Sîra » (1997).

al-Râzî (Abû-Hâtim), voir Abû-Hâtim.
Renan (Ernest), « Mahomet et les origines de l'islamisme », *Revue des Deux Mondes,* XII ( 1851 ), 1063-1101.
*Répertoire,* voir Combe-Sauvaget-Wiet (sous la dir. de).
Rey-Coquais (Jean-Paul), voir Canivet (Pierre).
Rippin (Andrew), *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices,* Londres et New York ; t. 1 : *The Formative Period,* 1990 ; t. 2 : *The Contemporary Period,* 1993.
— (éd.), *The Qur'ân. Style and Contents* (The Formation of the Classical Islamic World, L.I. Conrad gai éd.), Aldershot, Ashgate, Variorum, 2001.
Robin (Christian) (éd.), *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions, Revue du monde musulman et de la Méditerranée,* 61 (1991/3).
- «Les religions de l'Arabie avant l'islam», *Le Monde de la Bible,* 129 (sept.-oct. 2000), 29-33.
- voir Beaucamp *et alii.*

Robin (C.) et Vogt (B.) (éd.), *Yémen, au pays de la reine de Saba ,*
Paris, Institut du monde arabe, 1997-1998. Rodinson (Maxime), *Mahomet,* Paris, Seuil (coll.
Politique), 1961.
- « Bilan des études mohammediennes », *Revue historique,* CCXXIX (janvier-mars 1963), 169-205.
- « Muhammad », *Encyclopaedia Universalis,* réimpr. dans *Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation,* Paris, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1997, p. 607-614.





Rosenthal (Franz), *El,* III, « Hamza b. al-Hasan al-Isfahânî » (1966) ; III, « Ibn $^{c}$Abd-al-Hakam » (1968).
— *A History of Muslim Historiography,* 2$^{e}$ éd. révisée, Leyde, EJ. Brill, 1968.
Rubin (Uri), *«Iqra bi-smi Rabbika... !* Some Notes on the Interprétation of *Sûrat al-$^{c}$Alaq* (Vs. 1-5) », *Israël Oriental Studies,* XIII (1993), 213-229.
- *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Earlv Muslims. A Textual Analysis,* Princeton, Darwin Press, 1995.
- (éd.), *The Life of Muhammad,* (The Formation of the Classical Islamic World, gai éd. L.I. Conrad), Aldershot, Ashgate, Vario-rum, 1998.
- « The Life of Muhammad and the Islamic Self-Image », dans Motzki (éd.), *The Biography,* 2000, p. 3-17.

Rubinacci (R.), *El,* II, « Djâbir b. Zayd » (1962).
Sachau (E.), *Das Berliner Fragment des Mûsâ Ibn $^{c}$Vkba. Ein Bei-*
*trag zur Kenntnis der àltesten arab. Geschichtsliteratur,* Berlin,
1904, p. 445-470. al-Samhûdî ($^{c}$Alî b. Ahmad), *Wafa al-wafâ bi-akhbâr Dâr al-Mus-*
*tafâ,* éd. M. M.-D. $^{c}$Abd-al-Hamîd (Le Caire 1955), réimpr.
Beyrouth, 4 vol. en 3 t., Dâr al-Kutub al-$^{c}$Ilmiyya, 1984. Samîr Khalil Samir, « The Earliest Arab
Apology for Christianity
(c. 750) », dans Samîr Khalil Samir et Jorgen S. Nielsen (éd.),
*Christian Arabie Apologetics During the Abbassid Period (750-*
*1258),* Leyde, E.J. Brill, 1994, 57-114. Voir également même
auteur sous le nom de Kussaim (Samir). Savage-Smith (Emilie), *El,* X, « Tibb »
(2000).
— « Médecine », dans Rashed-Morelon (éd.), *Sciences arabes,* 1997, t. 3, p. 155-212.
Sayili (Adyin), *El,* II, « Gondêshâpûr » (1965).
Schacht (J.), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford, 1950.%
Schoeler (Gregor), « Mûsâ B. $^{c}$Uqbas *Maghâzî»,* dans H. Motzki (éd.), *The Biography,* 2000, p. 67-97.
Schônborn (Christoph von), *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique,* Paris, Beauchesne, 1972.
Schulthess (Friedrich), *Lexicon syropalaestinum* (Berlin, 1903), repr. APA-Oriental Press, Amsterdam,

1979.
Sebèos, *Histoire d'Héraclius,* trad. de l'arménien et annoté par F. Macler, Paris, Imprimerie nationale, 1904.





Serjeant (R.B.), « The "Constitution of Médina" », *Islamic Quar-terly,* 8(1964), 3-16.
— « The *Sunnah Jâmi[c]ah,* Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrîm* of Yathrib : Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called "Constitution of Médina" », *Bulle tin of the School of Oriental and African Studies,* 41 (1978), 1-42 (repr. Rubin éd., *Life,* 1998, chap. 8).
Seston (W.), « Le roi sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme », dans *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud,* Paris, Geuthner, 1939,1, 227-234.
Sezgin (Fuat), *Geschichte des Arabischen Schrifttums (= GAS),* Band I, *Qur'ânwissenschaften. Hadît. Geschichte. Fiqh. Dog-matik. Mystik Bis ca. 430,* Leyde, E.J. Brill, 1967.
Shahîd (Irfân), « The Arabs in the Peace Treatry of AD 561 », *Arabica,* 3 (1956), 181-213 (repr. dans *Byzantium,* Variorum Reprints, Londres, 1988, VII).
- *Byzantium and Arabs in the Fourth Century,* Washington, Dum-bartonOaks, 1984.
- « Heraclius Pistos en Christô Basileus », Dumbarton Oaks Papers 34-35, Washington, DC, 1982, 225-237 (repr. dans *Byzantium,* Variorum Reprints, Londres, 1988, XIII).
- *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam,* Variorum Reprints, Londres, 1988.
- *Byzantium and Arabs in the Fifth Century,* Washington, Dumbarton Oaks, 1989.
- *Byzantium and Arabs in the Sixth Century,* vol. 1, Washington, Dumbarton Oaks, 1995.
- « Ghassanid and Umayyad Structures », dans P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais (éd.), *La Syrie de Byzance à l'Islam,* Damas, 1992, p. 299-307.
- *El,* II, «Ghassan» (1965); V, « Lakhmides » (1982); VIII, « Salîh » (1995) ; X, « Tayyi' » (1999).

Sharon (Moshe), *El,* IV, « al-Khalîl » (1977).
— « The Umayyads as Ahl al-Bayt », *Jérusalem Studies in Arabie and Islam,* 14(1991), 115-152.
Sholem (Gershom G.), *Le Messianisme juif . Essai sur la spiritualité du judaïsme,* trad. fr. Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy.
Sidersky (D.), *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophètes,* Paris, P. Geuthner, 1933.
Simon (Robert), *Recherches sur la jeunesse de l'Islam,* Korôsi Csoma Society, Budapest, 1979.





— *Meccan Trade and Islam. Problems of Origin and Structure,* Akadémiai Kiado, Budapest, 1989.
Sophronios, *Lettre synodale, PG,* t. 87, 3147-3200.
- *Sermon de Noël,* trad. lat., *PG,* t. 87, 3201-3212.
- *Sermon de la Théophanie,* éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *Analekta Hierosolymitikês Stachyologias,* 5, Saint-Pétersbourg, 1898 ; réimpr. Bruxelles, 1963.

Sorlin (Irène), voir *Doctrina Jacobi.*
Sourdel (D.), *El,* I, « Bukhtîshû[c] » (1960) ; II, « Ghazza » (1965).
Sourdel (D. et J.), *La Civilisation de iIslam classique,* Paris,
Arthaud, 1968. Sourdel-Thomine (J.), *El,* II, « al-Dârûm » (1954). Sozomène, *Histoire ecclésiastique,*
texte grec de l'éd. de J. Bidez,
trad. A.-J. Festugière, introd. et ann. G. Sabbah et B. Grillet,
Paris, Cerf (« Sources chrétiennes » n[8]306 et 418), livres I-II

(1983), livres III-IV (1996). Starcky (J.), « Pétra et la Nabatène », *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* VII, 1966, col. 886-1017. Strack (H.L.) et Stemberger (G.), *Introduction au Talmud et au Midrash,* trad. et adapt. fr. Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Cerf,
1986. Strauss (Léo), *La Persécution et l'art d'écrire (Persécution and the Art ofWriting,* 1941), trad. fr. Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris,
Presses Pocket, 1989. al-Suyûtî (Jalâl al-Dîn cAbd-al-Rahmân), *Tabaqât al-huffâz,* éd. cAli Muhammad cUmar, Le Caire, Maktabat Wahba, 2e éd., 1994.
— *al-Itqânfî culûm al-Qur'ân,* éd. M. Abû-1-Fadl Ibrâhîm, 4 vol. en 2 t. (lre éd. 1967), réimpr. Le Caire, Maktabat al-Turâth, s.d.
al-Tabarânî (Abû-1-Qâsim Sulaymân), *al-Mucjam al-kabîr* (= *MK),* éd. Hamdî cAbd-al-Majîd al-Silafî, 25 vol., Mossoul, Wizârat al-Awqâf, Matbacat al-Zahrâ', 2e éd. 1983.
al-Tabarî (Abû-Jacfar), *Târîkh al-rusul wa l-mulûk,* éd. M.J. De Goek *et alii (Annales),* 15 vol., Leyde, E.J. Brill, 1879-1901 ; trad. angl., *The History of al-Tabarî,* State University of New York Press, vol. I, F. Rosenthal, 1989. Voir également ci-dessus, Donner, 1993.
— *Jâmic al-bayân can ta'wîl ây al-Qur'ân,* éd. A. Sacîd cAlî, M. al-Saqqâ' *et alii,* 30 vol. en 15 t., réimpr. Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1984.
Tardieu (Michel), « Sâbiens coraniques et sâbiens de Harrân », *Journal asiatique,* t. 274 (1986), 1-44.





- « L'arrivée des manichéens à al-Hîra », dans Canivet et Rey-Coquais (éd.), *La Syrie,* 1992, p. 15-24.
- *Le Manichéisme,* Paris, PUF (coll. «Que sais-je?»), 1981, 2e éd. corrigée 1997.

*Targum du Penîateuque,* trad. fr. avec introd., parallèles, notes et index, par Roger Le Déaut, I-IV, Paris, Cerf (« Sources chrétiennes » nQ245, 256, 261, 271), 1978-1980.
Tartar (Georges), *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Mdmûn (813-834). Les épîtres d al-Hâsimîet d'al-Kindî,* doctorat de 3e cycle, sous la dir. de T. Fahd, Strasbourg, 1977.
— même titre, trad. fr. des deux épîtres, avec introd. et notes, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1985.
*TD = Târîkh Dimashq,* voir Ibn cAsâkir.
Testen (David), « On the Arabie of cEn cAvdat Inscription », *Near Eastern Studies,* 55 (1996/4), 281-292. al-Thacâlibî (cAbd-al-Malik), *Latâ'if al-macârif,* trad. angl., introd.
et notes par C.E. Bosworth, Edimbourg, The University Press,
1968. Théophane le Confesseur, *Chronographia,* dans J.P. Migne, *Patrologiae Graecae,* t. 108, col. 639 *sq. (*+ éd. de Boor, *Theophanis Chronographia,* II, Leipzig, 1885). al-Tirmidhî (Muhammad b. cIsâ), *al-Jâmic al-sahîh I Sunan,* éd. A.M. Shâkir *et alii,* 5 vol., Beyrouth, Dâr cImrân, s.d. Touati (Houari), *Islam et voyage au Moyen Age. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée,* Paris, Seuil (coll. « L'Univers
historique »), 2000. Trimingham (J. Spencer), *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times,* Londres, Longman, et Beyrouth, Librairie du Liban,
1979. Troupeau (Gérard), *El,* V, « al-Kindî, cAbd-al-Masîh b. Is'hâq » (1979).

- «La biographie de Mahomet dans l'œuvre de Barthélémy d'Edesse », dans T. Fahd (éd.), *La Vie du prophète Mahomet,* 1983, p. 147-157.
- « Réflexions sur l'origine syriaque de l'écriture arabe », dans A.S. Kaye (éd.), *Semitic Studies. In honor ofWolf Leslau,* Wies-baden, O. Harrassowitz, 1991, p. 1562-1570.
- « Eglises et chrétiens dans l'Orient musulman », dans *Histoire du christianisme,* t. IV, p. 375-456.

Troupeau (Gérard), voir *Doctrina Jacohi.* Vadet (J.-C), *El,* III, « Ibn Mâsawayh »
(1968). Vajda (G.), *El,* II, « Dâniyâl » (1961).

Veccia Vaglieri (L.), *El,* I, « al-Ash<sup>c</sup>arî, Abu Mûsâ » (1958); II, « Dhû Kâr » (1961) ; II, « Dûmat al-Djandal » (1963) ; IV, « al-Kâdisiyya » (1974) ; IV, « Khaybar » (1978).
Vogt (B.), voir Robin-Vogt (éd.).
Wansbrough (John), *Quranic Studies,* Oxford University Press, 1977.
— *The Sectarian Milieu. Content and Composition oflslamic Salvation History,* Oxford University Press, 1978.
al-Wâqidî (Muhammad b. cUmar), *Kitâb al-Maghâzî,* éd. Marsden Jones, 3 vol., Londres, Oxford University Press / Beyrouth, cAlam al-Kutub, 1966.
— *Kitâb al-Ridda,* éd. Y. al-Jabûrî, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1990.
Watt (W. Montgomery), *Mahomet (Ve* éd. 1958, 1959), trad. de l'anglais par F. Dourveil, S.-M. Guillemin et F. Vaudou, Paris, Payot, 1989.
— *El,* IV, « al-Khandak » (1978) ; VII, « Musaylima » (1992).
**Wensinck (A.J.) et coll.,** *Concordance et indices de la Tradition musulmane. Les Six livres, le Musnad d'al-Dârimî, le Muwatta' de Mâlik, le Musnad d'Ibn Hanbal,* 7 tomes, Leyde, **E.J. Brill,** 1936-1969.
Widengren (G.), Hultgard (A.) et Philonenko (M.) (éd.), *Apocalyptique iranienne et dualisme qumranien,* **Paris, Adrien** Maison-neuve, 1995.
Wiet (G.), *El,* I, « al-Bahnasâ » (1959).
al-Yacqûbî (Ahmad), *Târîkh,* éd. Dâr Sâdir, 2 vol., Beyrouth, 1960.
— *Kitâb al-Buldân,* trad. fr. G. Wiet, Yackûbî, *Les Pays,* Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1937.
Yâqût (b. cAbd-Allâh al-Rûmî al-Hamawî), *Mucjam al-Buldân, 1* vol. (dont deux d'index), Beyrouth, Dâr Sâdir, éd. de 1995-1996.
— *Mucjam al-udabâ' I Irshâd al-arîb ilâ macrifat al-adîb,* 6 vol. (dont un d'index), Beyrouth, Dâr al-Kutub al-cIlmiyya, 1991-1993.
**al-Ziriklî (Khayr al-Dîn),** *al-Aclâm. Qâmûs tarâjim li-ashhar al-rijâl wa l-nisa fî l-cArab wa l-Mustacribîn wa l-Mustashriqîn,* 9 **vol.,** Beyrouth, Dâr al-cIlm li-1-Malâyîn, 14e éd., 1999.
Zotenberg (Hermann), voir Balcamî-Zotenberg et Jean de Nikiou.
al-Zubayrî (al-Muscab b. cAbd-Allâh), *Kitâb nasab Quraysh,* éd. E. Lévi-Provençal (1951-1953), Le Caire, Dâr al-Macârïf, 4e éd. 1999.





*Zuqnîn (Chronique de) = Incerti auctoris chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum,* II *(CSCO* 104, Scriptores Syri 53), éd. J.-B. Chabot (Paris, 1933); réimpr. Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1952; trad. fr. R. Hespel, même titre, *CSCO* 507, Scriptores Syri 213, Louvain, Peeters, 1989.

## REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à mes collègues et amis de l'université de Provence et de l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, à Aix, dont les indications, les informations, les conseils ou l'aide en matière bibliographique ne m'ont jamais fait défaut : principalement Claude Gilliot, Christian Robin, Jean-Claude Garcin, Solange Ory, Frédéric Imbert, Mounir Arbache, Pierre Larcher, Michel Balivet, Denis Gril et Parviz Abolgassemi, ainsi que les responsables et personnels de la bibliothèque de l'IREMAM et de la médiathèque de la MMSH. Ils vont à l'Institut dominicain d'études orientales, du Caire, qui m'a accueilli durant trois mois et dont la riche bibliothèque a été pour moi un instrument de travail irremplaçable. Ils vont à Viviane Comerro, de Strasbourg, qui, outre son aide efficace en matière documentaire, a relu avec moi la plupart des chapitres de cet ouvrage à différentes étapes de leur élaboration. Ils vont enfin

à André Roche qui en a réalisé les cartes.

# *Table*

**TROISIÈME PARTIE**

## LES SCRIBES

**QUATRIÈME PARTIE**

ANNEXES

# T*ableaux*



# *Cartes*

REALISATION: P.A.O. EDITIONS DU SEUIL IMPRESSION: NORMANDIE ROTO S.A. À LONRAI DÉPÔT LÉGAL: MARS 2002. N°37494 (020326)